دراسات غربية

لودفيج فويرباخ

جوهر الدين

ترجمة وتقديم: أحمد عبد الحليم عطية



دار المعارف الحكمية
Dar Al maaref Alhikmiah



جوهر الدين

لودفيج فويرباخ

ترجمة وتقديم:
الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-094-4

[٢٠١٧م - ١٤٣٨هـ]



العنوان: لبنان - بيروت - سان تيريز - سنتر يحفوفي - بلوك c - ط ٣
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ - email: almaaref@shurouk.org

تصميم:
زينب ن ترمس

إخراج فني
إبراهيم شحوري

طباعة
DBOUK 00961 3 336218
شركة دبوق العالمية للطباعة والتجارة العامة ش.م.م.
info@dboukart.com


بسم الله الرحمن الرحيم

إن الآراء والاتجاهات والتيارات الوارد الحديث عنها في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن توجهات **دار المعارف الحكمية** وإن كانت تقع في سياق اهتماماته المعرفية



الفهرس



مقدمة الناشر

لماذا فويرباخ؟



لن يكون عبثًا استرجاع فلسفة **لودفيج فويرباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢)** لِما تمثله من محور في الدراسات المتعلقة بفلسفة الدين، فهذه الشخصية مؤسسة فعلية لهذا الفرع المعرفي، بل يمكننا القول إنّها الناظم لوظيفته وموضوعه ورهاناته.

فـ «فويرباخ» قارب الدين من منظور جديد، تعدى من سبقه من الفلاسفة، إن لم نقل نقد نظرتهم للأمور، عبر إعطاء قيمة كبرى لما هو أنثروبولوجي. والمتتبع لمسار نظرية هذا الفيلسوف حول الدين، يلاحظ جمعه بين التحليل والنقد والتصور التاريخي، والتأويل العميق للنصوص والرموز الدينية، دون نسيان ربطه الديني وبعض التصورات في الفلسفة اللاهوتية أو التأملية، بالسياسة والاجتماع. وهذا ما يضعنا أمام قراءة فلسفية جديدة للدين، أُخرج بواسطتها من التقليد اللاهوتيّ، وتحوّل إلى قضية أنثروبولوجية، من خلال النفاذ إلى أعمق قضية راهنة وهي: العلاقة بين الدين والاغتراب، بين الدين والحرية والإرادة، بين الدين والعلاقات الإنسانية.

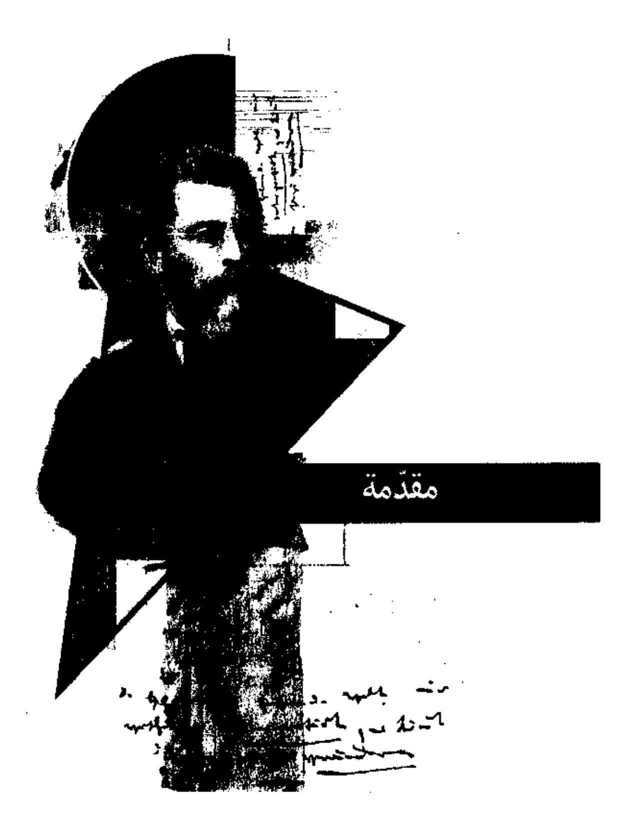
وإن كان «فويرباخ» وفلسفته عكسا روح العصر وشكلا ثورةً في الفلسفة الألمانية، وأثارا عاصفةً من الردود والمواقف، وكانا دافعًا لحراك كبير على الساحة الفكرية، فهما في هذا الوقت قد يكونا مورد حاجة، فمع ازدياد حضور الدين، وما يفرضه من تحديات كبيرة تستلزم ضرورة تطوير مبحث فلسفة الدين بما يتلاءم ومستجدات العصر والنقاشات الراهنة المتعلقة به،



يكون من الضروري إعادة قراءة خطاب «فويرباخ» وورثته حول الدين، وفق لغة ومنطق جديدين.

فهذا الكتاب عندما تمّ اختياره، راعى من خلاله دار المعارف الحكمية أن لا يكون على سبيل الترف العلميّ، فـ«فويرباخ» بحدّ ذاته يستفز الأسئلة، بنظرته التي ادعت السعي إلى استعادة الفلسفة من مملكة النفوس الميتة ومنحها إلى مملكة النفوس الحية، بتغير اهتماماتها من قضايا الفردوس السماوي إلى قضايا الإنسان الحقيقية، بالتالي لم يكن في وارد الدار استحضار «أطياف فويرباخ» الذي أُرهِق بقراءات متحيزة ذات طابع إيديولوجي، تضعك دائمًا أمام خيارين: «معنا» أو «ضدنا»، بل سعى إلى إعادة استحضار النصّ دون أثقاله التي قيدته، لتستنطقه، وتحفر فيه، لترى كيفية تعديه.

فمن خلال ما تقدم، ندعو إلى فلسفة تعمل على إيقاظ الفكر بشكل مفتوح، بعيدًا عن المدرسية التي قيدت وحدّت من جريان «فويرباخ» كما أراد لنفسه أن يكون دولاب نار، بالتالي فنحن أمام محاولة تبتعد عن كونها محاولةً لاستذكار الماضي والتأريخ له، إنّما هو محاولة للدخول إلى المتحيّن والآني في فلسفة الدين - التي وجدت أولى معالمها مع هذا الفيلسوف - وإعادة طرح السؤال عن العلاقة بين الإنسان والدين، في ظلّ تعقيدات جديدة طرأت على المجتمعات الإنسانية، بدءًا من الطفرة التقنية، وصولًا إلى الليبرالية المتفلتة من القيم، وتصاعد النزعات التكفيرية، وتصارع الهويات.



بقلم: أحمد عبد الحليم عطيّة





فويرباخ بالعربيّة

يقدّم هذا العمل للفيلسوف الألماني لودفيج فويرباخ صاحب الأنثربولوجيا الفلسفية ومبادئ فلسفة المستقبل والذي يعدّ من أهم فلاسفة ما بعد الهيغلية، غير أنّه لم يحظَ بالاهتمام الكافي من البحث والدرس في الأوساط العربيّة. ومن هنا اخترناه لاهتمامه الكبير بالإنسان قبل ظهور الوجودية المعاصرة، إذ إنّنا نعدّه أحد المبشرين بها إلى جانب كيركِغارد ونيتشه، وإن كان يختلف عنهما – في تناوله للإنسان ونقده للّاهوت ولفلسفة هيغل المطلقة – حيث يبدو كيركِغارد أقرب إلى الروح اللاهوتية وأقرب إلى الناحية الأدبية الشعرية، بينما يبدو فويرباخ يبدو «مفكّرًا مع هيغل ضدّ هيغل». وهنا، نقدّم ترجمةً إلى العربية لكتاب **جوهر الدين**.

وما يهمنا التأكيد عليه في هذا التقديم ضمن حديثنا عن الاهتمامات العربية الحالية بصاحب فلسفة المستقبل هو التوجهات التي انطلقت منها هذه الاهتمامات، خاصّة تلك التي ظهرت بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الفيلسوف، والتي خصصنا لها أحد أعداد مجلّة **أوراق فلسفية**، والتي شارك فيها عدد من الزملاء العرب من مصر وتونس ولبنان، وذلك مقابل بعض الدراسات التي عرضت لفويرباخ والتي لم تقدّم فلسفته بالشكل الدقيق: فهل فلسفته فلسفة للدين أو نقدٌ للدين، وهل هي خاصّة بدين معين؟ وقد وجدنا أنّه من المهم بمكان أن نقدّم ترجمةً لبعض نصوصه للتعريف بفلسفته وأهم القضايا التي شُغل بها.

على الفلسفة – في ما يرى فويرباخ – أن توقظ الفكر بدلًا من أن



تقيّده في أنساق مذهبية: عليها أن تجعلنا نتجه إلى تأمل الحياة والطبيعة والمجتمع بدلًا من أن تربطنا بكتب ومقولات جامدة. لقد كان فويرباخ يقف على عتبة ثقافة جديدة: إنسانية وعلمية وديمقراطية. وكان يحث الآخرين على نبذ الأوهام وترك الكتب المدرسية، وأن يتبعوه في الطريق الذي سلكه، وذلك لأنه كان محررًا وموقظًا للفكر أكثر من كونه صانع أنساق. ودعا الناس إلى استخدام أبصارهم، ونصحهم بأن يعتمدوا على رؤيتهم الشخصية للأشياء ولكنه لم يعين لهم ما ينبغي عليهم أن يروه. أما تأثيره على الأجيال التالية فكان قويًّا. فقد كان يدفعهم إلى التفكير والنظر بأنفسهم، ولم يكن اتجاهه اتجاه أستاذ يسعى إلى إنشاء مدرسة لنفسه في تاريخ الفكر. ومن هنا فإن هؤلاء الذين حاولوا أن ينشئوا مدرسة لفويرباخ أو مذهبًا فلسفيًّا له أضرّوا بفكر أستاذهم أكثر مما أفادوه إذ لم يكن من أهدافه أو أفكاره مثل هذا الهدف.

لقد كان يهدف إلى «إعادة الفلسفة من مملكة النفوس الميتة» ومن تجريدات الميتافيزيقا إلى «مملكة النفوس الحية»، وأن يجعلها إنسانيةً تقوم على فهم إنساني وعلى لغة إنسانية. ومن هنا فهو يضع البذور ويوجه الأنظار ويتطلع إلى المستقبل كما يظهر في تقديمه لمبادئ «فلسفة المستقبل» حيث نجده يقول في آخر عبارة في مقدمته: «إن نتائج هذه المبادئ لن يطول انتظارها». ونحن نميل إلى القول بأن هؤلاء الذين تأثروا به وبفكره والذين تابعوا أفكاره قد طوروها لأهدافهم الخاصة. ومن هنا يمكن أن نقول عنه كما قال فريدريك كارل فون سافيني في حق الفيلسوف فيكو: «[إنّ] أفكاره كانت تنير الطريق لمن لديهم فكرة بسيطة عن الطريق، إلا أنّ هذه الأنوار تجعل الأمر مختلطًا لمن ليس لديهم أية فكرة على الإطلاق، وهؤلاء الذين رأوا جزءًا من الطريق عليهم أن يكملوا الطريق كله».

لقد كان فويرباخ ذا نظرة فاحصة دقيقة ومنطقية، إذ كان عقله متّسمًا بالقدرة على التخيّل ومتحررًا في تفكيره. لقد كان يثق دائمًا أن في الإنسان شعورًا بأنه يستطيع دراسة الفلسفة بطريقةٍ مِن وَضعِهِ هو، يصطلح عليها هو، وعلى أكثر من مستوى إن أراد ذلك. إلا أنّ خيال فويرلاخ وبعد نظره كانا السمة المميزة والباقية فيه، إذ أعجِب به «المفكّرون المبدعون»، كما أعجب



به كل من كان يرنو إلى عمق النظر والوضوح، وليس إلى الأنساق الجامدة والحلول الجاهزة، كما أنه حاز إعجاب من يبحثون لديه عن المناهج البسيطة، أو المفاتيح التي تغني الإنسان عن العديد من النظم والمذاهب.

وحاول تشرنيفسكي أن يستخدم مبدأ فويرباخ الأنثربولوجي كأساس لعلم الجمال. وكان تأثير فويرباخ على نيتشه واضحًا وأساسيًّا كتأثيره على كيركِغارد، وإن كان هذا التأثير أقل وضوحًا لدى الأخير. وقد أراد اللاهوتيون تجاهل فويرباخ أو دحضه، لكن ظهر، الآن، أنّ فويرباخ أعظم مفكر في القرن التاسع عشر، كما يرى برنارد ريردان في كتابه Religious Thought in the Nineteenth Century (**الفكر الدينيّ في القرن التاسع عشر**)، وكذلك في القرن العشرين كما عند كارل بارث في كتابه Protestant Thought: From Rousseau To Ritschl (**الفكر البروتستانتي: من روسّو إلى ريتشل**).

والفلسفة المعاصرة في كثير من فروعها تتابع مفهوم فويرباخ للإنسان وخاصة مفهوم «الأنا والأنت» (I-Thou) الذي يحتل الصدارة في الوعي الفلسفي خاصّة بعد أبحاث ماكس شيللر ومارتن بوبر وغيرهم. وكذا مفهوم الجسد، كما يتضح لدى ميرلوبونتي، وهي الاتجاهات التي تمخضت كلها عن التفكير الوجودي. وقد ظهر تأثير فويرباخ في العصر الحديث في فرنسا في أعمال ألتوسّير، ويمكن أن نذكر أيضًا سارتر. ونستطيع تشبيه مرور المفكرين الشباب بمرحلة الثورة الرومانسيّة البروميثوسية ضد الصناعة وعقلانية علم الاجتماع والاقتصاد بثورة الهيغليين اليساريين ضد الدولة البروسية المحافظة والدين والفلسفة التأملية. ومن هذه الزاوية فإنّه من المناسب أن نرجع إلى فويرباخ بالدراسة والبحث.

وإن كان بعضهم يرى أن الفلسفة قد تجاوزت فويرباخ، وأنه لا ضير في تغاضي الباحثين عن فلسفته، إلا أن ذلك ليس حقًا تمامًا لأنه لا يمكن لدارسي الفلسفة أن يتناسوا فويرباخ، بل يجب عليهم أن يمروا هنا عبر «قناة النار» حتى يستطيعوا أن يتبينوا طريقًا جديدًا لرؤية الفلسفة، وأن يبصروا أن التفكير الحر، وليس إقامة المذاهب المغلقة، هو هدف التفلسف، وأن موضوع الفلسفة هو دومًا: «الطبيعة والإنسان».



١ - مصطلحات قديمة ودلالات جديدة

نشير في البداية إلى الأثر الكبير الذي خلّفته فلسفة فويرباخ (١٨٧٢-١٨٠٤) في كثير من تيارات الفكر المعاصر، فقد تجاوز تأثيرها ما أوجدته من حماس عارم لدى الهيغليين الشباب في حياة فويرباخ، ومن ثمّ كان لها الأثر العميق في تطور الفلسفة الوجودية في ألمانيا، وفي نهضة الحركة الهيجيلية وانبعاثها، وما خلفته في سيكولوجيا الدين. وقد وضع ذلك كلّه فويرباخ في بؤرة الاهتمام في تاريخ الفلسفة المعاصرة، فقد ظهرت بصماته الواضحة على فلسفات كل من: كيركِغارد وفرويد وهيدجر وسارتر وبرديائيف، وكذلك ماركس وانجلز. وقد اهتم بها أيضًا من رجال اللاهوت كل من كارل بارث وهانز اهرنبرغ وكارل هايم. وفي ثقافتنا العربية نجد بعض الاهتمام لدى عبد اللّه العروي، وإلياس مرقص وغيرهم.

وفي محاولتنا هذه لتقديم فويرباخ إلى العربية نصادف العديد من الصعوبات. ولا تأتي هذه الصعوبات ممن يجهلون فلسفة فويرباخ، بل تأتي أيضًا من داخل صفوف كثير من المثقفين ذوي الاتجاهات العقائدية، دينيةً كانت أو سياسية. لكنّي سأشير فقط وبإيجاز إلى بعض الصعوبات التي يمكن أن تواجه الباحثين والمتعلقة بالفلسفة الفويرباخية، وهي لا تتمثل في صعوبة لغته، وإنما في غموض مصطلحاته، وهو ما أشار إليه دارسو فلسفته ومترجمو كتبه إلى الإنجليزية والفرنسية. صحيح أنه ثمّة اختلاف كبير حول أسلوب كتابة فويرباخ أشار إليه سابقًا إنجلز ومالفن كرنو، إلّا أنّ الصعوبة في نقل فكر فويرباخ ترجع في الأساس إلى نقل مصطلحاته إلى حضارة ما زالت تعتاش على مصطلحات أرسطو، وتفهم الوجود والماهية والجوهر والطبيعة والإحساس والإنسان في إطار المصطلح القديم، بينما تنطلق مصطلحات فويرباخ من الفلسفة الهيجيلية ومن المثالية الألمانية عامّةً، وتختلف عنها في الوقت نفسه. ورغم أن بعضهم يرى «أن فويرباخ لم يقدّم إلا قليلًا من المشاكل التي تتعلق باللغة حيث إنه لم يستخدم اللغة الفلسفية



المعقدة»[١]، إلا أنه يجب التأكيد على أن مدخلنا لفهم كتابات فويرباخ يرتبط بفهمنا لمصطلحاته التي تأتي منه، وتختلف عن مصطلحات المثالية الألمانية.

إن اصطلاحات مثل: Gattung, Wesen, Sinnlichkeit لا تتسم فقط بازدواج خاصّ ومعانٍ متعددة في اللغة الألمانية، لكنها تتسم بدلالة ازدواجية في ذاتها، لأنها تُقدَّم عند فويرباخ باعتبارها تجاوزًا للمعجم الفلسفي التقليدي، محملة بدلالات مختلفة. فمصطلح Wesen يشير أحيانًا كما يقول ألتوسّير إلى «الوجود من لحم وعظم، والوجود الحقيقي، وأحيانًا يشير إلى الماهية والحقيقة الداخلية لهذا الوجود». هذا الازدواج ليس صدفة، وله دلالته العميقة. إنّه بالنسبة لفويرباخ تمييز لـ «الواقع-الحقيقة». وهو تمييز يجب أن يُتجاوز، وإن هذا التجاوز يُعبّر عن نفسه بالضبط في هذه الكلمة الوحيدة الفريدة Wesen، وكأنه (المصطلح) حلّ سحري للمشكلة التي يشير إليها[٢] (كما يعني المصطلح عند المترجم الإنجليزي: ماهية essence، وجود being، طبيعة Nature، وهو نفس ما نجده في العربية)[٣].

ويثير مدخلنا الحالي تساؤلات عديدة حول مغزى فلسفة فويرباخ، الكاتب الذي ألهب حماس معاصريه حتّى قيل فيه: «كان الحماس عامًا وصار الجميع فويرباخيين». وكتب دافيد شتراوس مبيّنًا أنّ نظرية فويرباخ هي حقيقة هذا العصر. لقد كانت صورة فويرباخ في نظر معاصريه وفي نظر أوروبا في القرن التاسع عشر هي صورة فويرباخ الأربعينيات: صاحب **جوهر المسيحية**. إنّه فويرباخ الذي أحل المذهب الطبيعي والإنساني والمادية

---

(١) هنري أرفون، **فويرباخ**، ترجمة إبراهيم العريس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات النشر، ١٩٨١)، الصفحة ٤٢.

(٢) انظر:

L. Althusser, «Note du Traducteur,» in *Manifestes Philosophique* (Paris: PNF, 1966), pp. 1-2.

(٣) حسن حنفي، «الاغتراب الديني عند فويرباخ»، مجلة **عالم الفكر** الكويتية، أبريل ١٩٧٩، الصفحة ٤٤، وانظر أيضًا: حسن حنفي، **دراسات فلسفية** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨)، الصفحة ٤٠٠ وما بعدها.



الأنثروبولوجية محل التقاليد الدينية، والذي كان اهتمامه بالدين أكثر من أي شيء آخر. يعتبر فوجل أنّ فويرباخ هو فيلسوف الإنسان والأنثروبولوجيا الفلسفية، فقد أمكنه أن يؤكد أن فلسفته كلها فلسفة دين، وذلك بالمعنى العام لكلمة دين، والتي تعنى الاهتمام بالمصير الإنساني. ومن وجهة النظر هذه فإن فويرباخ يشن انتقادًا دائمًا ومكثفًا على ما عدّه ضلالًا للعقيدة، أي زيف اللاهوت.

وقد بيّن فويرباخ مهمّته التي تضع الإنسان في صدارة فلسفته وذلك في مقدمته للمجلد الأول من أعماله الكاملة، والذي نشر عام ١٨٤٦:

«إنّ المشكلة اليوم ليست وجود أو عدم وجود اللّه، إنما وجود الإنسان أو عدم وجوده، ليست المشكلة ما إذا كانت طبيعة اللّه مشابهة لطبيعتنا ولكن ما إذا كنا نحن البشر متساوين فيما بين أنفسنا. وليس ما إذا كنا نشترك في جسد المسيح باعتبار أننا نأكل الخبز ونشارك في عقيدة التناول ولكن ما إذا كان لدينا خبز يكفينا، ليس ما إذا كنا نعطي ما للّه للّه، وما لقيصر لقيصر ولكن ما إذا كنا نعطي للإنسان ما للإنسان، ليس ما إذا كنا مسيحيين أو وثنيين، ولكن ما إذا كنا آدميين أو سنصبح كآدميين تتمتع بصحة الروح والبدن والحرية والنشاط والحيوية [...] ليست مهمة إنكار وجود اللّه هي ما يعنيني ولكن ما يعنيني هو مشكلة عدم وجود الإنسان»[1].

يرى بعضهم أنّه لا يمكن فصل فكر فويرباخ عن فكر كارل ماركس. فتاريخ الفلسفة الذي تحدده دراسة إنجلز الشهيرة يقدم لنا مؤلف **جوهر المسيحية** كنوع من يوحنا المعمدان الخاص بدين القرن العشرين الجديد. وبعد أن يضع فويرباخ في هذا المنظور بحيث يُظَنّ بأنّ الأخير قد نال نصيبه، يأخذ إنجلز بعد ذلك في إيراد المآخذ على فكره، ويذكر التعديلات والإضافات التي ألحقها ماركس بفلسفته. وكما يحدث غالبًا، فإننا نجد أن فضائل المعلّم تقبع في ظل نجاح التلميذ، ففكره لا يُقبض عليه إلا بمقدار ما يُسمح لنا بالعثور على الخطوط الأولى لفلسفة تتجاوزه (وهذا حكم متحيّز

---

(1) Feuerbach, *Sämmtliche Werke*, Vol. I (1846), p. 17.



لأنه يغفل عمّا في فكر فويرباخ من ثراء حقيقي)[١].

وإذا شئنا أن نكون عادلين مع فويرباخ يجدر بنا أن نعيد له ذلك الاستقلال النسبيّ الذي من حقّه أن يطالب به إزاء ماركس الذي يلحقه، وإزاء هيغل أيضًا الذي يسبقه، وهذا ما نحاول أن نفعله.

٢ - حياة مضطربة حائرة

ولد فويرباخ (لودفيج أندرياس فويرباخ) في ٢٨ يوليه ١٨٠٤ في مدينة لندسهوت **Landshut** بولاية بفاريا الألمانيّة. وبعد أن أنهى دراساته الثانوية قرر تكريس نفسه لدراسة اللاهوت البروتستانتي. ونستطيع منذ هذه الفترة أن نلمح بذور ذلك الاهتمام القوي والدائم بالدين الذي ظل يستشعره قلب فويرباخ الحي، ووعيه الذي لم يكف أبدًا عن التساؤل بقلق حول الأمور الدينية، وحول النظرية اللوثريّة التي أصابها الفتور إثر قرن هيمنت عليه العقلانية، ولسوف يكتب بعد ذلك، حين يتحدث عن مسيرته الروحية قائلًا: «لم يكن أول ميل استشعرته في حياتي ميلًا للعلوم أو الفلسفة بل للدين. وهذا الميل لم يأتني بفعل التربية الدينية التي تركتني - كما أذكر جيدًا - غير مبال بها، أو بسبب تأثيرات خارجية، بل أتاني من ذاتي فحسب، انطلاقًا من رغبتي في شيء لم تكن توفره لي بيئتي ولا التعليم الذي كنت أتلقاه في المدرسة».

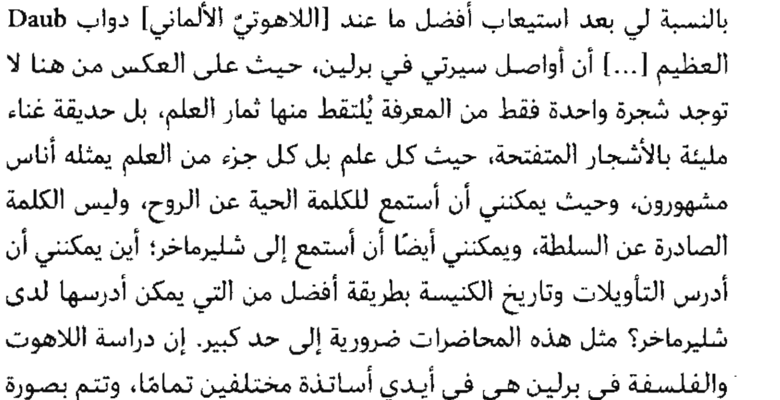
لقد كان التفكير في اللّه يؤرقه دائمًا، وقد لخص فويرباخ نفسه تطوره الفكري منذ كان طالبًا للّاهوت حتّى نشر كتاب **جوهر المسيحية** مرورًا بالمرحلة التي تأثر فيها بهيغل فقال: «كانت فكرتي الأولى هي اللّه، وكان العقل هو فكرتي الثانية، وكان الإنسان هو فكرتي الثالثة والأخيرة».

وتلقي خطابات فويرباخ إلى والده في هذه الفترة الضوء على تطوره الروحي فقد كتب من هيدلبرغ في ١٨٢٤ يقول: «[...] كم سيكون مفيدًا

---

(١) هنري أرفون، **فويرباخ**، مصدر سابق، الصفحة ٢٤؛ وانظر أيضًا: فريال حسن خليفة، **نقد هيغل** (القاهرة: دار قباء).





بالنسبة لي بعد استيعاب أفضل ما عند [اللاهوتيّ الألماني] دواب Daub العظيم [...] أن أواصل سيرتي في برلين، حيث على العكس من هنا لا توجد شجرة واحدة فقط من المعرفة يُلتقط منها ثمار العلم، بل حديقة غناء مليئة بالأشجار المتفتحة، حيث كل علم بل كل جزء من العلم يمثله أناس مشهورون، وحيث يمكنني أن أستمع للكلمة الحية عن الروح، وليس الكلمة الصادرة عن السلطة، ويمكنني أيضًا أن أستمع إلى شليرماخر؛ أين يمكنني أن أدرس التأويلات وتاريخ الكنيسة بطريقة أفضل من التي يمكن أدرسها لدى شليرماخر؟ مثل هذه المحاضرات ضرورية إلى حد كبير. إن دراسة اللاهوت والفلسفة في برلين هي في أيدي أساتذة مختلفين تمامًا، وتتم بصورة مختلفة تمامًا عما يجري هنا»[١].

وكتب من برلين إلى والده يقول: «[...] مضت أربعة أسابيع منذ بدأت دراستي هنا إلّا أنّها كانت مفيدة حقًا، فما كان غامضًا وغير قابل للفهم فهمته الآن بوضوح، وأدركت ضرورته من خلال المحاضرات القليلة لهيغل التي حضرتها حتى الآن، ما كان يكمن داخلي مثل الجمر تفجر إلى لهيب، ولا تعتقد للحظة واحدة أنني أخدع نفسي، فالمرء الذي يلهمه الحافز للمعرفة ويأتي إلى هيغل فإنه يحس التأثير القوي لخصوبة أفكاره وعمقها».

تحوّل فويرباخ من دراسة اللاهوت إلى الفلسفة، فلا خلاص كما يقول إلا بالفلسفة:

«يمكن للمرء أن يرضي الآخرين فقط إذا كان يستطيع أن يرضي نفسه، ويمكن أن ينجز شيئًا إذا كانت لديه القدرة على إنجازه. واشتياقي للفلسفة يلائمه استعدادي لها. فلا يمكن للإنسان أن يتقدم في مكان أسرع مما يتقدم في الفكر، وما لم يتخلى عن حدوده فإنه يكون مثل التيار يحملنا بعيدًا دون

---

(١) راجع:

Feuerbach, *Fragments Concerning the Characteristics of my Philosophical development*, tans. Zawor Hanfi (New York: Anchor Books, 1972), pp. 266-267.



مقاومة. وإذا أردتم مني أن أرجع إلى اللاهوت الآن فإن ذلك سوف يكون مثل إجبار روح خالدة لأن ترجع إلى صدفتها الميتة والمهجورة، أو مثل تحويل فراشة مرة أخرى إلى شرنقة».

ورغم أنه قد بدأ يشك في يقين الآراء الهيجيلية حول الأساس العقلي للطبيعة، فإننا نراه في رسالته التي كتبها عام ١٨٢٨ لا يزال يقف على أرضية المثالية الموضوعية في بحثه عن «العقل الواحد الكلي اللامتناهي» (De Ratione Una, Universali, Infinita). لم يبتعد فويرباخ في هذه الفترة كثيرًا عن استخدام التصور الهيغلي، فالعقل نشاط كوني مشابه للطبيعة، وهو الذي يوحد الوجود مع الفكر. والعقل هو الذي يمكّن الإنسان من تخطي حدود الفردية ليرتبط بالآخرين: في مقابل المسيحية تقبع ديانةُ الفردية. ومن ثم فإن هذا العمل الذي يتعدّى المثالية الموضوعية الكلاسيكية والذي يعتمد على التحليل الهيغلي يسير في مسار الإنسانية التي تظهر في شرح هيغل للفينومينولوجيا[١].

ويذكر ريتشارد فاجنر في سيرته الذاتية ذلك الأثر الذي أحدثه فيه كتاب الفيلسوف الشاب **تأملات في الموت والخلود**، وقد كان في ملجأه في زيورخ، بعد أن شارك باكونين رحلاته الثورية إلى مدينة درسدن عام ١٨٤٩، وقرأ الكتاب الذي أحضره إليه صديقه فلهام بومجارتن ووجد فيه التبرير الكامل لعمله الثوري؛ يقول:

«لقد أعجبتني صراحة فويرباخ كثيرًا، تلك الصراحة البادية في أفضل أجزاء كتابه حيث يجرؤ على التصدي لمشكلات بالغة الأهمية، وكذلك أعجبتني اتجاهاته الاجتماعية الراديكالية. لقد بدا لي من الأمور الرائعة أن نعرف أنه لا يوجد خلود حقيقي إلا للعمل السامي وللإنجاز الروحي»[٢].

---

(١) لمراجعة نصوص هذه الرسائل والانطباعات التي سجّلها فويرباخ، انظر:

Ibid., p. 268.

(2) Wagner, Richard, *Autobiographie* (1894), p. 18.



وبعد انتقاله إلى بروكبرغ، بدأ فويرباخ يتحول إلى فيلسوف مستقل. وتعتبر السنوات العشر التي قضاها هناك قمة حياته الفلسفية، وتعدّ ربما أسعد فترات حياته. لقد عُرف بكتابه **أفكار حول الموت والخلود** كباحث مدقق، كما أعطاه كتاب **تاريخ الفلسفة** شهرةً كهيغلي كبير، وكانت أعماله في ذلك الحين تنتقد التجريبية انتقادًا لاذعًا وجاءت دراسته عن **نقد الفلسفية الهيجيلية** Kritik der Hegelschen Philosophie عام ١٨٣٩ انفصالًا وتجاوزًا للمرحلة الهيغلية. وقد غطى **جوهر المسيحية** الذي نشر بعد سنتين على سمعته كهيغلي وجعل منه أشهر فيلسوف في ألمانيا بين الراديكاليين وخصومهم من اللاهوتيين.

أما كتاباه: **قضايا تمهيدية لإصلاح الفلسفة** Preliminary Theses for the Reform of philosoply، **والمبادئ الأساسية لفلسفة المستقبل** Principles of The philosophy of The Future فقد نشرا على التوالي في سويسرا بسبب الرقابة. هناك يقول:

«إن هذه المبادئ تكملة لقضايا تمهيدية لإصلاح الفلسفة، تلك التي ألقى بها غضب الرقابة الألمانية – الذي لا يرحم – إلى المنفى. في المسودة الأولى كانت هذه القضايا تشغل مجلدًا كبيرًا، لكن حين بدأت في التحرير النهائي استولت عليّ – لا أدري كيف! – روح الرقيب وشطبت بوحشية ما تركته هذه الرقابة في البداية».

ومن المفيد هنا أن نؤكد الأهمية الكبرى لهاتين الدراستين سواء بالنسبة إلى موقعهما من تطور الفكر الفويرباخي، أو من تطور الفلسفة الحديثة. فقد ظل الدراسون لزمن طويل لا يرون فيهما سوى امتداد لنقد الفلسفة الهيغلية الذي يبدأ منذ ١٨٣٩ بينما شرع النقاد في أيامنا هذه في إدراك أهميتهما كعمل يتجاوز التجريد المثالي والقصور المادي تأسيسًا لفلسفة جديدة تمامًا.

وقد استمر فويرباخ في دراساته في مجال الدين، وراجع **جوهر المسيحية** عدة مرات، ودافع عنه وشرحه في ضوء النقد الذي وُجه إليه. كما



نشر العديد من المقالات والموضوعات اللاهوتية المرتبطة به والمكملة له. وكان عام ١٨٤٤ عام عملٍ ونشاط حيث توصل إلى قناعات كافية بأن نقد كل من الهيجيلية واللاهوت كان أساسًا هامًا من أجل نظام اقتصادي واجتماعي وسياسي مستنير (كما أوضح مالفن كرنو في دراسته **لودفيج فويرباخ والأساس الفكري لراديكالية القرن التاسع عشر**). لقد كان عامًا حافلًا بالعمل حيث اتفق مع ناشر كتبه على إعداد طبعات منقحة من أعماله النقدية والتاريخية، وبدآ معًا في التفكير جديًّا في عمل طبعة كاملة لكل كتاباته، وهو مشروع تم البدء فيه خلال عامين ولم ينتهِ إلا بنشر المجلد العاشر من الأعمال بعد عقدين[1].

وقد عانى فويرباخ من الرقابة ومن تحقيقات البوليس، وظل يتوقع الثورة السياسية في ألمانيا. إلا أنه كان يرى – رغم إعجابه الشديد بالكتابات النقدية الألمانيّة في تلك الفترة لا سيّما لزميله أرنولد روغيه Ruge – أن اللاهوت في ألمانيا هو الوسيلة العملية للسياسة وأنها ستؤدي إلى النجاح في المستقبل القريب. وفي ٢ مارس ١٨٤٨ كتب إلى ناشر كتبه: «تحيا الجمهورية Vive la Republique. إنّ الثورة الفرنسية أحدثت ثورةً بداخلي. عندما تستقر أموري سوف أذهب إلى باريس سأذهب إلى هناك دون زوجتي، دون طفلي وكتبي ودون أي شيء».

وقد نسي فويرباخ موضوع باريس وسافر إلى مدينة لايبزيغ ليرى ناشره وقرأ في الصحف أن جامعة بروسلاو (Breslau) تعتزم منحه وظيفةً فيها

---

(١) شملت الأعمال الكاملة التي نشرها فويرباخ لدى الناشر فيغاند (O. Wigand) في لايبزيغ ١٨٤٦ عشرة مجلدات هي: **أبحاث ومواد تكميلية لجوهر المسيحية** (١٨٤٦)، **انتقادات فلسفة ليبنتز** (١٩٤٨)، **بيير بايل** [Pierre Bayle] (١٨٤٨)، **جوهر المسيحية** (١٩٤٩)، **محاضرات في جوهر الدين** (١٨٥٧)، **أنساب الآلهة** (١٩٥٧)، **الله والحرية والخلود من وجهة نظر الأنثرولوجيا** (١٨٦٦). وثمّة طبعة ثانية من الأعمال الكاملة نشرتها دار أخرى للنشر في شتوتجارت ١٩٠٣-١٩١١. أما مراسلاته فقد أشرف على جمعها كارل جرون ثم بولان، الأول أصدرها في جزئين عام ١٨٧٤، والثاني نشرها عام ١٩٠٤، وكلاهما طبع في لايبزيغ.



(وكذلك لزميله روغيه). وتوقع الكثيرون أنه سيمنح هذه الوظيفة ويصبح من أعلام الأكاديميين في ألمانيا الحرة، واقترح المجلس الشعبي في مدينة إنسباخ إيفاده إلى فرانكفورت، ونشرت مجلة فرانكفورت Didaskalia مقالًا تناشد فيه فويرباخ ترك عزلته والحضور إلى فرانكفورت كنائب في المجلس الوطني، وجاء في المقال الذي وقع عليه عدد من الطلاب في هيدلبرغ ما يلي:

«يا من لم تَجِد عن العقل والعلم في سنوات العبودية، ولم تحاول تبرير الوضع القائم [...] ألست أنت، وممّن معك، مَن منحنا قسطًا من الراحة وقدم لنا العون حين تُركت قاعات الدراسة غير المكرمة لجامعات ألمانيا، وثرت على الكذب وظللت تبحث عن الحقيقة».

يقول فويرباخ في أولى محاضرات **جوهر الدين**:

«لقد ذهبت للريف في الفترة التي قلت فيها للعمل الأكاديمي وادعًا – كانت فترةً كئيبةً بدرجة بغيضة. تلك الفترة التي تسممت فيها كل الحياة العامة لدرجة أن الطريقة الوحيدة للإبقاء على حرية المرء روحًا وبدنًا كانت ترك كل المراكز والوظائف الحكومية»[١].

وكان الاعتراف بأستاذيّته هو اعتراف طلابه في هيدلبرغ الذين دعوه لإلقاء سلسلة من المحاضرات العامة عن **جوهر الدين** كرمز للحياة الأكاديمية الجديدة الحرة، وقد استمرت هذه المحاضرات التي كان يلقيها مرتين في الأسبوع بقاعة المدينة من أول ديسمبر ١٨٤٨ حتى أول مارس ١٨٤٩ وقد حضرها لفيف من الأكاديمين والطلاب وسكان المدينة والعمال. وكانت هذه المحاضرات قمة النشاط العام لفويرباخ، وكانت تلك فرصة للمساهمة النظرية في ثورة ١٨٤٨.

---

(1) Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, trans. R. Manheim (New York: Harper & Row, 1967), p. 3.



ومن بين الطلاب المتحمسين للثورة الذين استمعوا إلى محاضرات فويرباخ، غوتفريد كيلر. والرسائل التي كتبها هذا الأخير من هيدلبرغ في ذلك الحين تكشف التأثير الكبير الذي مارسه عليه فويرباخ. يقول كيلر:

«لقد كان مهمًا جدًا الإصغاء إلى رجل الفلسفة التاريخي هذا، والذي يمكننا أن نعتبره الآن الأكثر أهمية، خاصة الإصغاء إليه وهو يعرض فلسفته حول الدين [...] أنا لا يمكنني بعد أن أقول بيقين أو افتراض أي شيء بصدد الأثر الذي سيحدث فيَّ، لكنّني أعلم شيئًا واحدًا: سوف أمحو - بل إنني قد محوت بالفعل ربّما- كل أفكاري القديمة، وذلك حتى أصبح على مستوى فويرباخ»[١].

ومن بين الذين حضروا تلك المحاضرات وأعجب بها السيكولوجي جاكوبي موليشيوت (١٨٩٢-١٨٢٢) الذي تعرّف عليه فويرباخ وأشاد بماديته الطبّية، وأقبل عليها بحماس. وقد أرسل إليه موليشيوت كتابه عن المواد الغذائية الذي نشر عام ١٨٥٠، وراجعه فويرباخ ولخصه تحت عنوان **العلم الطبيعي والثورة**. وكتب يقول:

«تتحول المواد الغذائية إلى دم ويتحول الدم إلى قلب ومخ، وهو مركز الفكر والاتجاهات، ورفاهية الإنسان هما أساس التعليم. إذا أردت أن تحسّن من شأن شعب فلا تعطيه نصائح عن الخطيئة وإنما وفّر له أطيب الطعام: إنّ الإنسان هو ما يأكل»[٢].

---

(١) هنري أرفون، **فويرباخ**، مصدر سابق، الصفحتان ١٩ و٢٠.

(2) Cf. Cherno, «Feurbach's 'Man is what he eats', A Rectification», in *Journal of History of Ideas*, Vol. XXIV, 1963, pp. 397-406.





الدين الإنساني

من حرفية النص إلى الإيمان القلبي

بقلم: أحمد عبد الحليم عطيّة



تمهيد: فويرباخ والدين

اهتمّ فويرباخ اهتمامًا كبيرًا في فلسفته الأنثربولوجية بالدين واللاهوت أكثر من غالبية معاصريه. ويؤكد فيلسوف اللاهوت المعاصر كارل بارث على قضايا ثلاث هامّة بخصوص موقف فويرباخ من الدين هي:

١. أنه لا يوجد واحد من الفلاسفة المحدثين قد شغل نفسه بمشكلة اللاهوت مثلما فعل فويرباخ. وكما أكّد هو نفسه فإنه في كل كتاباته يهدف إلى غاية واحدة وموضوع واحد هو الدين واللاهوت وكل ما يتعلق بهما.

٢. إن اهتماماته الدينية تضعه في مرتبة أعلى من معظم الفلاسفة المحدثين. وهذا يتضح من كتاباته عن الإنجيل وعن رعاة الكنيسة، وبصفة خاصة عن «مارتن لوثر».

٣. لم يتعمق فيلسوف من فلاسفة عصره بالوضع الحالي للدين كما تعمق فويرباخ، ولم يُجارِه أحدٌ في فاعليّة قراءته، فهو ضمن القلة الذين تحدثوا وكتبوا عن الدين واللاهوت بأسلوب راق[1].

---

(1) K. Barth, *The Introduction to the Essence of Chrisianty* (New York-London: Harper & Row publishers, 1957), p.x.



إن فويرباخ، فيلسوف الإنسان والأنثربولوجيا الفلسفية، قد أمكنه أن يؤكد على أن فلسفته كلها فلسفة دين، وذلك بالمعنى العام لكلمة «دين»، والتي تعني الاهتمام بالمصير الإنساني. ومن وجهة النظر ذاتها، فإن فويرباخ يشن انتقادًا دائمًا ومركزًا على ما عدّه ضلالًا للعقيدة، والذي يعني ضلال اللاهوت بالمعنى المحدّد والدقيق للكلمة. فلم ينشغل أحد من معاصريه بدرجة مكثفة ودقيقة بهذه القضية مثله. وهو كما يقول فوجل: «كان في مناقشته للّاهوت أكثر لاهوتية من العديد من اللاهوتين أنفسهم»[١].

ويرجع ذلك إلى أن اهتمام فويرباخ الأساسي هو الدين والذي يظهر محورًا جوهريًّا يمثل صلب كتاباته جمعيًا. يقول في أولى محاضراته في **جوهر الدين**: «إن كل كتاباتي تهدف إلى دراسة الدين واللاهوت وما يتصل بهما»، ويضيف: «لقد كان كل شغلي دائمًا وقبل كل شيء أن أنير المناطق المظلمة للدين بمصابيح العقل حتى يمكن للإنسان أن لا يقع ضحية للقوى المعادية التي تستفيد من غموض الدين لتقهر الجنس البشري»[٢]. فهو لا يهدف إلى محو الدين وإلغائه وإنما الوصول به – كما يقول أنجلز– إلى حالة الكمال حيث يعتقد أن الفلسفة يجب أن تدخل حظيرة الدين وأن تجعله محورًا لها.

فالدين مازال قائمًا باعتباره وظفيه أبدية للروح الإنساني. ومن هنا فليس لنا أن نتوقع أن تتنازل الفلسفة يومًا عن حقها في بحث المشكلات الأساسية الدينية وحلها – تلك المشكلات التي يطالب اللاهوت باحتكارها. وكما بين برديائيف، فلليقظات الفلسفية دائمًا مصدر دينيّ. ويميل بردياثيف إلى الاعتقاد – رغم ما في هذا الاعتقاد من غرابة – إلى أن الفلسفة الحديثة عامةً والفلسفة الألمانية خاصةً أشد مسيحيةً في جوهرها من فلسفة

---

(1) H. Vogel, *The Introduction to the Principles of the Philosophy of the Future* (Opolis Babls Merrill, 1966), p. VIII.

وانظر: أحمد عبد الحليم عطية، «جوهر الدين عند فويرباخ»، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، العددان ٧٤ و٧٥.

(2) Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion,* op. cit., p. 5.



العصر الوسيط بسبب موضوعاتها الرئيسية وطبيعة تفكيرها، وذلك لأن فلسفة العصر الوسيط كانت ما تزال قريبة العهد من الفلسفات اليونانية (الأفلاطونية والأرسطية) في مبادئ تفكيرها، ولم تكن المسيحية قد استطاعت بالفعل أن تتغلغل في فكر العصر الوسيط[١].

ويمكن تتبع اهتمامات فويرباخ بالدين منذ البداية حيث كان يدرس الدين واللاهوت اللذين كانا طريقاه إلى الفلسفة. ويمكن قبول تمييزه بين الدين واللاهوت وتقبله للأول ورفضه للثاني كما بيّن كرنو Cherno الذي يقول: «بالرغم من معارضة فويرباخ لما يتضمنه اللاهوت وكونه شرًا بسبب خطره على التفتح البشري والرفاهية الإنسانية، فإنه أشار إلى تعاطف ملحوظ لوجهة النظر الدينية، وجوهر المسيحية أوضح دليل على ذلك»[٢].

لقد بدأ فويرباخ دراسته عام ١٨٢٣ في هيدلبرغ متتلمذًا على يد الفيلسوف دواب Daub، وهـ.ح.باولس H.G.Paulus الذي حاضر عن تاريخ الكنيسة وحاول عقلنة اللاهوت، إلا أنّه لم يهتم بهذه المحاضرات الأخيرة ونقدها باعتبارها سفسطة وتوقف عن حضورها. وكان دواب صاحب الأثر الأكبر في فويرباخ، خصوصًا في محاضراته عن العقائد، فقد كان ممثلًا للّاهوت التأملي وبدا متأثرًا بهيغل وبلاهوتيي برلين. وكان دواب حافزًا لفويرباخ للذهاب إلى برلين، رغم الصعوبات الكبيرة، للاستزادة من علم هيغل ومحاضرات شليرماخر ومارهنك[٣] Marheinek.

وكانت كتاباته كلها تأكيدًا لاهتماماته الدينية التي لازمته طوال حياته الفكرية التي تظهر في أول عمل له **تأملات حول الموت والخلود** وهو العمل

---

(1) N. Berdyaeve, *The Russian Revolution* (the Uni. of Michigan press, 1961), pp. 11-12.

(2) Cf. Cherno, «Feurbach's 'Man is what he eats', A Rectification», p. 12.

(3) K. Löwith, *From Hegel to Nietzsche* (London: Constable, 1965), p. 69; Wortofsky, *Feuerbach* (Cambridge Uni. Press, 1982), p. XVII.

الذي تسبب في حرمانه من أي منصب أكاديمي وخلق له شهرة سيئة وجعل بعضهم يعتقدون خطأ بأنه ضد الدين.

إن الفهم الأساسي والأوّلي للدين عند فويرباخ يتلخص في «أن الأنثربولوجي هو سر (حقيقة) الثيولوجي». وهذا مضمون ما يطلق عليه لوفيت البديهية الكلية **Universal axion** عند فويرباخ:

«فالدين له مضمون خاص في ذاته. فمعرفة اللّه هي معرفة الإنسان بذاته، هي المعرفة التي لم تعِ ذاتها بعد. فالدين هو الوعي الأول وغير المباشر للإنسان، أي الوسيلة التي يتخذها الإنسان في البحث عن نفسه، يحوّل الإنسان جوهره في البداية إلى نقطة خارجة عنه قبل أن يعثر على هذا الجوهر داخل ذاته. إن الدين - أو على الأقل المسيحية - هي سلوك الإنسان تجاه جوهره. هذا السلوك يبدو وكأنه موجه صوب جوهر آخر خارجه»[١].

إن الجوهر الآخر هذا إنما هو الجوهر الإنساني، أو بعبارة أخرى جوهر الإنسان منفصلاً عن حدوده الفردية، أي منفصلاً عن الوجود الإنساني المادّي الذي ينظر إليه بالتبجيل كجوهر فردي مميز عمّا يراه، ومن ثم فإن كل صفات الجوهر الإلهي هي صفات جوهر الإنسان في أقصى درجات كمالها. إن الروح الإلهية ندركها أو نعتقد فيها؛ هي نفسها الروح المدركة. لذا فإننا نقرأ في أحد أعمال هيغل النصّ الذي يستشهد به لوفيت:

«إن تطور الدين يرجع إلى أن الإنسان ينكر على اللّه ما يهبه لنفسه وهذا يتّضح في البروتستانتية التي تعبّر عن أنسنة اللّه: أن اللّه الإنسان أو (الإله الإنساني)، أي «المسيح»، هو وحده إله البروتستانتية التي لم تعد تهتم بماهية اللّه بالنسبة لذاته وإنما تهتم بماهية اللّه بالنسبة للإنسان، ولهذا السبب فإنه ليس لديها الرغبة الموجودة في الكاثوليكية. كما أن البروتستانتية

---

(1) K. Löwit, *From Hegel to Nietzsche*, op. cit., p. 333.



التي لم تعد لاهوتًا ولم تعد مسيحية قد أصبحت دينًا إنسانيًا»[1].

وعلى ذلك، فإنه يمكن لنا أن نبدأ ببيان كتابات فويرباخ عن الدين وتطورها وتعريفه للدين كما ظهر في **جوهر المسيحية**، إلا أنه من الأفضل إلقاء الضوء أولًا على فلسفة الدين الهيغلية التي كانت سببًا في انقسام الهيغلية أو في اختلاف كتابات الهيغليين الشباب، والتي ربما تساعدنا في فهم التفسير الأنثربولوجي للدين.

أولًا: الجذور الهيغلية للدين الإنساني

إن الدين بمعناه الإنساني، والذي يمثل المقصد من فلسفة فويرباخ، يعد قمة الوعي بالطبيعة والماهية الجوهرية للإنسان. ويمكن أن نلتمس جذور «الدين» بهذا المعنى جذوره في بعض شذرات هيغل المبكرة. ومن الطبيعي أن نعرض هنا للدين الذي يمثل جوهر الإنسان، ونبين آراء فويرباخ المختلفة وتطورها، وكذلك التعريفات المختلفة للدين وطبيعته ومصدره. ومن ثم فإن البدء بشذرات هيغل يتيح لنا التوصل بدقة إلى مصدر جهود فويرباخ والتعرف بالتالي على ما قدمه، وفي الوقت نفسه يمكّننا من الحديث عن الدين الذي لا يمثل فقط جزءًا أساسيًا من حياتنا بل أهم عنصر يهمين على مجتمعاتنا العربية. وذلك بدلًا من موقفنا الذي يتلخّص في تخوفنا من البحث في الدين، أو الذي يظهر على لسان القلّة التي يسمح لها بالبحث فيه في صورة عقائد (دوغمائيّة) أو تفسيرات لغوية يحتكرها من يدعون أنهم وحدهم أهل لذلك. وهكذا عشنا مع الدين دون تعمق لماهيته؛ عشنا على المستوى اللفظي فيه - وكأن الحديث عن الدين هو التديّن. ومن هنا كانت أهمية البحث عن حقيقة الدين أو ماهيّته عند فويرباخ في هذه الدراسة. وكما يقول هيغل:

«لا يجب أن يقتصر الدين على العقائد الجامدة، ولا يجوز تعلمه من

---

(1) Ibid, p. 333.



الكتب، ولا يجب أن يكون لاهوتيًا بل بالأحرى أن يكون قوة حية تزدهر في الحياة الواقعية للشعب، أي في عاداته وتقاليده وأعماله واحتفالاته، يجب ألا يكون الدين أخرويًا (متعلقًا فقط بالآخرة) بل دنيويًا إنسانيًا، وعليه أن يمجد الفرح والحياة الأرضية، لا الألم والعذاب وجحيم الحياة الأخرى»[١].

وتنطلق هذه النظرة من تمييز هيغل بين نوعين من الدين: الدين الموضوعي وهو اللاهوت، باعتباره نسقًا من الحقائق؛ والدين الذاتي وهو الجانب الحيّ الذي صار حياة دينية. وإذا كان اللاهوت مجرد «حرف ميت» فإن الدين الذاتي هو ما يستحق فقط أن يطلق عليه اسم «الدين» لأنه يتعلق «بالقلب ويتّصل بالعواطف والمشاعر ويتحول إلى أفعال وأعمال»[٢]. وعندما يتحدث هيغل عن الدين فهو يقصد ذلك الجانب الذاتي. وهذا المفهوم يعد البداية التي انطلق منها فويرباخ في تفسيره الدين، بل إن الهيغليين الشباب قد وجدوا في هذا الفهم «إنجيل تأليه الإنسان»، وتمجيدًا لرغبتهم الفاوستية في أن يصبح الإنسان إلهًا[٣]، والواقع أن تلاميذ هيغل لم يفعلوا شيئًا سوى أن يدفعوا ببرنامج الاسترداد الذي صاغه هيغل في شذراته المبكرة إلى أقصى نتائجه، ومن هنا تأتي أهمية تناول فلسفة الدين الهيغلية.

إلا أن الخوض في فلسفة الدين عند هيغل مغامرة صعبة يضاعف من صعوبتها عدم الاتفاق حول معناها، واختلاف الشرّاح حول تحديد مفهوم الدين. وبينما يرى ميور Mure أن هيغل يقدّم لنا نظرةً «صوفيّة» وأن المشكلة التي تواجهه هي مشكلة الإنسان واللّه، وهي الوحدة التي نادى بها كل من: بوهمه ومايستر إيكهارت. وقد أعلن الأخير أنّ: «العين التي يراني بها

---

(١) نقلاً عن: محمود رجب، **الاغتراب: سيرة مصطلح** (الاسكندرية: مؤسسة المعارف، ١٩٩٨)، حيث يعرض **لشذرة توبنغن** الموضحة لموقف هيغل المبكر من الدين، نقلًا عن **الأعمال الكاملة لهيغل**.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ١١٩ و١٢٠.

(٣) روجيه غارودي، **كارل ماركس**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الآداب، الطبعة ٢)، الصفحة ٢٢.



اللّه هي العين التي أراه بها، وأن عينَينا واحدة، وإذا لم يوجد اللّه فإنّني لن أوجد، وإذا لم أوجد فإنّ اللّه لن يوجد [...]».

ومقابل هذا التفسيرات فإن جان هيبوليت يرفض القول بأن هيغل كان صوفيًّا، لأنّ الروح الكلي لا يتجلى في الأفراد بل في الشعوب، ويرى أنه لا يقدم لنا كذلك نظرية أنثربولوجية لاهوتية. وهذا ما يقول به فندلي Fnidly أيضًا. على العكس من ذلك فإننا نجد كوجيف وغارودي يقدمان تأويلًا إنسانيًّا يخلص إلى أن الموضوع الحقيقي للفكر الديني عند هيغل هو الإنسان نفسه. يقول غارودي في كتابه **فكر هيغل**:

«إن اللّه من وجهة نظر الروح الذاتي لا يمكن أن يكون متعاليًا خارج الوعي الإنساني. إنه ليس موجودًا وليس حيًّا إلا فيه؛ إنه لا يمكن أن يكون متعاليًا إلا في الكائن. كذلك لا يمكن أن يكون اللّه تعالى، كروح كلي، متميزًا عن الأرواح، وإن معرفة نفسه هي وعي لنفسه في الإنسان، ومعرفة البشر للّه هي المعرفة التي تتقدم وصولًا إلى معرفة الإنسان لنفسه في اللّه»[1].

ورغم التباين الشديد بين وجهات النظر هذه، إلا أنّ قراءة الفصول التي خصصها هيغل عن الروح الموضوعي والروح المغترب عن ذاته في الفينومينولوجيا، بل والكتابات اللاهوتية المبكرة: **شذرة توبنغن ١٧٩٤-١٧٩٦** تؤكد الأساس الذاتي الإنساني في فهم هيغل للدين.

فالدين عند هيغل أعلى صورة من صور الوعي بالذات. ويعد الدين من عوامل تأصيل الإنسان وتثبيته على الأرض، لأن الدين «مقرّه القلب»: رمز كل ما هو حي عند هيغل. وتحوّل الدين إلى لاهوت جامد يعني تحول بصر الإنسان من الأرض إلى السماء حيث عالم «الماوراء»، بحيث يصبح عاملًا من عوامل اغتراب الإنسان وشقائه. لقد ظهر هذا الاغتراب بشكل واضح في صفحتين بقيتا مما كتبه هيغل عام ١٧٩٤ حيث يقول:

---

(١) روجيه غارودي، **فكر هيغل**، ترجمة وتحقيق الياس مرقص (بيروت: دار الحقيقة، د. ت.)، الصفحة ١٤٩.



«أمام كل ما هو جميل وسامٍ في الطبيعة البشرية فقد قام هؤلاء المسيحيون البرجوازيون الضعفاء بنقله بأنفسهم خارج أنفسهم على ذلك الفرد الغريب in das fremde Indiudum ولم يَسْتَبقوا لأنفسهم سوى كل ما هو حقير ودنيء فيهم، وما قد انتزعه المسيحيون من أنفسهم وأسقطوه على شخص المسيح، بدأنا نفهم أنه عملنا وملكيتنا التي تنتمي إلينا». وعلى ذلك فمن الطبيعي أن يرى هيغل أن قهر هذا النوع من الاغتراب لن يتم إلا باستعادة الإنسان لصفاته وعلى الخصوص الحرية وامتلاك نفسه من جديد، ولذلك قال في ما بعد: «ما على جيلنا إلا أن يضطلع بمهمة جمع الكنوز التي بعثرها أسلافنا لحساب السماء»[1].

هذا الفهم الهيغلي تجاوز النقد العقلي للدين والذي كان ينظر إليه على أنه «خطأ» وقع فيه الإنسان، وأقام نقد الدين على أساس وجودي تاريخي ثوريّ وجديد كل الجدة، وتضمّن أصل الثورة التي شنها فيما بعد فويرباخ. فالدين هنا لا يبدو كما لو كان خطأً بسيطًا وإنما يظهره على أنه «اغتراب»، فلا ينبغي إذًا النظر إلى الدين على أساس أنه «معقول» أو «لا معقول» بل يجب أن يفهم وينقد بوصفه تعبيرًا عن شقاء الإنسان وبؤسه وتمزقه. ولذلك فإن هيغل يهيب بالإنسان أن يسترد «كنوزه» التي اغتربت عنه لحساب السماء، يستردها بوصفها ملكًا خالصًا له. قال إنجلز في هذا الإطار: «بفضل فويرباخ، تلميذ هيغل، هبطت السماء إلى الأرض وتبعثرت كنوزها كما لو كانت أحجارًا على الطريق، وما على [الإنسان] إلا أن يحاول التقاطها وجمعها»[2].

وفي عام ١٧٩٥ ألف هيغل **حياة المسيح** وهو الكتاب الذي تناول فيه سيرة المسيح تناولًا علميًّا استبعد فيه المعجزات التي روتها الأناجيل عنه، أي إنه استبعد الجانب الإلهي من المسيح. والذي يهمنا هنا هو ما ذهب إليه هيغل من أن أتباع المسيح قد حولوا دعوته من الإيمان بالعقل إلى

---

(١) محمود رجب، **الاغتراب: سيرة مصطلح**، مصدر سابق، الصفحة ١٢١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٣.



الإيمان بالمسيح. وهنا يتمثل الشقاء والاغتراب، أي نقل الصفات السامية في الإنسان إلى فرد آخر هو المسيح. لقد ألهوا سيدهم المسيح وحوّلوه إلى شرط للخلاص»[١]. وإذا كان قد تمّ في **شذرة ١٧٩٤** نقل كل ما هو سام في الطبيعة الإنسانية إلى المسيح، فإننا في **شذرة ١٧٩٦** نرى أن الموجود الآخر الذي ينقل إليه الإنسان صفاته أصبح هو اللّه بدلًا من المسيح.

وقد حاول عديد من الباحثين التقريب بين هيغل وفويرباخ، خاصة في ما يتعلق بالدين. وفي حين أراد بعضهم إنطاق هيغل بعبارات قالها فويرباخ فيما بعد، فقد جعل آخرون من فويرباخ امتدادًا لأنثربولوجيا الدين الذاتي عند هيغل. ففي الفصل الخامس من كتابه عن هيغل يتحدث زكريا إبراهيم عن «الروح الموضوعي» مبينًا التشابه بين نصوص هيغل في **نقد الدين** وبين ما كتبه فويرباخ في **جوهر المسيحية**؛ فحين يقول الأول إن الدين هو أعلى صورة من صور التعبير عن الوعي الذاتي، نجد الآخر يقول إن الديانة المسيحية ليست إلا الوعي الذي تحصله البشرية ذاتها من حيث هي جنس عام. وحين يقرر هيغل أن الإيمان الدينيّ «وعي نائم» مقابل فلسفة التنوير باعتبارها وعيًا «مستيقظًا»، تقابلنا عبارة فويرباخ: «الدين هو حلم العقل البشري»، وقول هيغل في كتابات الشباب «إنّ الطبيعة البشرية لا تكاد تختلف عن الطبيعة الإلهية، وإنّ فكرة الإنسان عن اللّه ليست إلا مرآة تعكس لنا فكرته عن نفسه». كل هذا يجعل بعض مؤرخي الفلسفة يقربون تصور هيغل للّه من تصور فويرباخ للإنسان باعتباره مركزًا للدين[٢].

وبالرغم من أن ما سبق يعد تفسيرًا من تفسيرات عديدة، إلا أننا مع ذلك لا نستطيع القول بأن هيغل أقام توحيدًا مطلقًا بين «اللّه» و«الإنسان» أو بين اللامتناهي والمتناهي على طريقة فويرباخ. فالميتافيزيقا الهيغلية قد بقيت مغايرة للأنثربولوجيا الفلسفية. ففي حين ظل هيغل ينظر إلى «صلة اللّه بالإنسان» على أنها المشكلة الأساسية في الدين، فإننا نجد لدى

---

(١) المصدر نفسه، الصفحات ١٢٧ إلى ١٣٦.

(٢) زكريا إبراهيم، **هيغل أو المثالية المطلقة** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٠)، الصفحة ٢٥٦.

فويرباخ محاولة أخرى تقوم على رد الروح المطلق نفسه إلى الروح البشريّ دون اهتمام باستبقاء عنصر اللانهائية باعتبارها حقيقةً روحية مطلقة؛ أي إن فكرة هيغل عن اللّه قد بقيت مغايرة لفكرة فويرباخ عنه خصوصًا وأن نظرته للدين ظلت نظرة مثالية تستند إلى ميتافيزيقا نظرية، لا نظرية مادية ترتكز على أنثربولوجية اجتماعية. ومن هنا فإن قول هيغل بأن الطبيعة البشرية لا تكاد تختلف عن الطبيعة الإلهية لا يساوي مطلقًا قول فويرباخ: «إن الإنسان حين يتحدث عن اللّه فإنه في الحقيقة لا يتحدث إلا عن نفسه»[١]. ومن هنا فإن هيغل لا يقدم أنثربولوجيا لاهوتية مثل فويرباخ، لأنه يعتقد أنه إذا كان اللّه يتجلى لذاته في تاريخ الإنسانية فإن الإنسان لا يؤثر في هذا التجلي وفي هذا الوعي.

ما زال هيغل ينتمي إلى العهد القديم في الفلسفة لأن فلسفته ما زالت مبنيةً على اللاهوت، ففلسفته الدينية هي المحاولة العظمى الأخيرة لإزالة الغموض عن الصراع بين المسيحية والوثنية: «لقد أخفقت الهيغلية في نفي المسيحية وعلينا - كما يقول فويرباخ - أن نكمل هذا الإنكار الواعي للمسيحية ليكون ذلك بداية عصر جديد؛ إن ذلك يظهر الحاجة إلى فلسفة لا تمت للمسيحية بصلة بل تعد دينًا في ذاتها»[٢]. إن الفكر الفلسفي يعتمد على حالة الإنسان وعلى ظروف عالمه، وعلى التأويل الفلسفي لهذه الحالة، ويمكن لكليهما أنه يبتعد عن الهيغلية. لكن إذا ابتعدنا عن بورجوازية هيغل وعن العالم البروتستانتيّ فإن الفكر الفلسفي يستطيع أن يتمسك بحريته الدنيوية كما ظهر ذلك عند اليسار الهيغلي وعند فويرباخ[٣].

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٥٧؛ روجيه غارودي، **فكر هيغل**، مصدر سابق، الصفحة ٢٣٤.

(2) Feuerbach, «The Necessity of the Reform of Philosophy in the Fury Brook,» *Selected Writings of Ludwig Feuerbach* (New York: Anchor Books, 1972), p. 147.

(3) E. Faclenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought* (Boston: Boston Press, 1967), pp. 339 – 340.



وعلى ذلك فإن عرض مفهوم الدين عند فويرباخ والتفسير الأنثربولوجي له لن يكفي فقط في بيان طبيعة الإنسان والتأكيد عليها بل يلقي الضوء أيضًا على هذا المفهوم عند غيره من الفلاسفة والمفكرين مثل كيركِغارد ونيتشه وفرويد.

ثانيًا: مراحل تفكير فويرباخ في الدين

نحاول في هذه الفقرة رصد أهم المفاهيم التي ظهرت في مختلف مراحل تطور فكر فويرباخ الديني أكثر مما نسعى إلى بيان كتابات فويرباخ الدينية وترتيبها تاريخيًّا. وإذا كان بعضهم قد حاول تحديد هذه المراحل في مرحلتين (مالفن كرينو[١])، فإننا يمكن أن نلمح أربعة مفاهيم أساسية للدين تمثل أربع مراحل متتالية تعبر عن فهم فويرباخ لماهية الدين الإنساني.

يتمثّل مفهومه الأوّل في **جوهر المسيحية** حيث قدم تصورًا للدين في نطاق الديانة المسيحية، أتبعه بنقاش في **جوهر الإيمان عند مارتن لوثر** والذي يعد مرحلة انتقالية بين **جوهر المسيحية** وكتابيه **جوهر الدين** و**محاضرات في جوهر الدين**. بينما التطوّر الرابع والأخير نجده في كتابه **أنساب الآلهة تبعًا للمصادر القديمة الكلاسيكية العربية والمسيحية** والذي كثيرًا ما يغفل عنه الشراح عند الحديث عن الدين عند فويرباخ. ويمكن بيان هذه المراحل من تفكيره الدينيّ كما يلي:

المرحلة الأولى: جوهر المسيحية

في هذه المرحلة تصور فويرباخ اللّه على أنه نتيجة لتجريد الإنسان من سمات البشرية خاصةً، ومن مميزات الجنس البشري ككل، وذلك بجعلها

---

(١) يقسم مالفن كرينو في مقدمة ترجمته لـ**جوهر الإيمان لدى لوثر** مراحل تفكير «فويرباخ» الديني إلى مرحلتين: الأولى «جوهر المسيحية» والثانية «جوهر الدين»، ويأتي «جوهر الإيمان» ليكون تطويرًا للأولى وتمهيدًا للثانية.



كينونةً حقيقية. فقد حاول البشر، كما يقول، تحقيق مثلهم العليا وصفات الكمال (فيهم)، ونظرًا لعدم تحققها (كاملةً) في كائنات بشرية محددة، ورغبةً في تجسيد هذه المثل، خلق البشر اللّه متناسين أن هذه الصفات والمثل (التي تكوّن صورة اللّه عند البشر) وإن كانت بعيدةً عن البشر كأفراد وغير متحققة فيهم، إلا أنها متحققة في الجنس البشري ككل وليست في كائن منفصل وبعيد عن البشر أنفسهم.

ويظهر هذا التصور في أول إبداعاته **تأملات حول الموت والخلود** وفيه عرض فكرة «المرآة»، وهي تعني عند فويرباخ أن اللّه مرآة **Spiegel** تنعكس فيها صفات النوع البشري، يقول: «حتى لو لم تكن عندك أي فكرة عن اللّه فأنت لا تجهل أنه الوجود بلا حدود، الوجود اللانهائي في الزمان والمكان، وبالتالي لا تجهل أنه لكي نتصور اللّه ذهنيًّا يجب أن تنفي كل التحديدات وكل القيود: كل ما يحيط بنا من حدود الأشياء المتناهية»[1]. ويمكن أن نتابع فكرة فويرباخ نفسها حين يضيف:

«لو لم تعتبروا اللّه الوجود اللانهائي [...] أي لو لم تروا فيه شيئًا آخرًا غير حرية الإرادة، والوعي بالذات، فأنتم تفكرون في اللّه بشكل سطحي. هذا الإله المشخص لم يكن شيئًا آخر سوى النموذج المادي الذي هو في الحقيقة انعكاس لذاتية الإنسان، أو للذات الإنسانية، فاللّه كالسطح الأملس الذي يعكس الذات الإنسانية للذات الإنسانية»[2].

وعن طريق عملية تحويل صفات الإنسان يصل بنا فويرباخ إلى أهم قوانين الجدل ويقلبها بحيث تدخلها فيما بعد المادية التاريخية ضمن الجدل المادي، فنحن نصل إلى الإنسان عبر نظرية المعرفة حيث لا يوجد شيء في العقل لم يكن في الطبيعة، وكما نميز بين المضمون العقلي والمضمون

(1) Feuerbach, «La Mort et l'Immortalité», Au *Qu'est-ce Que la Religion*, d'apres la *Nouvelle Philosophie Allemande*, par Herman Ewerbeck (Paris: Ladrange – Garnier, 1850), p. 515.

(2) Ibid., p. 515.



الطبيعي؛ فإننا نجد تميزًا - صوريًّا - بين ما في اللّه وما في الإنسان، حيث يقول فويرباخ على عكس ما يرى بعضهم[١]:

«إن تمييزًا صوريًّا يؤسس على الكم، الدرجة، العدد - وهي مقولة خارجية - ليس تمييزًا جوهريًّا أو كيفيًّا يجعل اللّه المشخص الذي تتحدث عنه يمتلك كل الصفات وكل قوى الإنسان، [بل يجعل من هذه الأخيرة] مكبَّرة في أبعادٍ أكثرَ إنساينة، وأكثرَ اتساعًا لا تقارن (أي إنه، في النهاية، حين يصل الكم إلى أكبر درجة يتحول إلى كيف. ونجد أن الخطوط الأساسية في مفهوم شخص اللّه مطابقة تمامًا لنفس الخطوط في مفهوم الإنسان)»[٢].

ويبين برديائيف في كتاب **الإلهي والإنساني** The Divine and the Human أن الفكرة الفويرباخ بأن الإنسان ينسب إلى اللّه طبيعته السامية ليست جدلًا بهدف إنكار اللّه، بل على العكس تهدف إلى غير ذلك تمامًا. فهي توضح أنّه ثمّة توافقًا واكتمالًا بين اللّه وبين الإنسان ذي الروح الحرة[٣]. فالإنسان قد خلق إلهًا لنفسه على صورته يحمل ملامحه تمامًا، ووضعه في عالم متسام كطبيعة سامية له، وهذه الطبيعة يجب أن ترجع إليه، فالاعتقاد باللّه نتيجة ضعف الإنسان فقره، لأنه لو كان الإنسان قويًّا وغنيًّا ما كان يحتاج إلى اللّه. ولذا فإن سر الدين هو «الأنثربولوجي»، وكتاب **جوهر المسيحية** الذي كتبه فويرباخ يحكم عليه أسلوب كتب التصوف، ومن هنا - فكما أرى - ظلت طبيعة فويرباخ دينيةً، فتأليهه للإنسان هو تأليه الجنس البشري والمجتمع وليس تأليهًا للإنسان الفرد أو الشخصية[٤].

وعملية إسقاط الصفات الإنسانية على اللّه هذه، هي ما يُقصد بها الاغتراب الديني بأوسع معانيه كما يقول شاخت، وإن أفضل تطبيق لذلك نجده في **جوهر المسيحية وجوهر الدين**، حيث نجد فويرباخ معنيًّا بشكل خاص

(١) إمام عبد الفتاح، **المنهج الجدلي عند هيغل**، الصفحتان ٣٢٥ و٣٢٦.

(2) Feuerbach, «La Mort et l'Immortalité», op. cit., p. 516.

(3) N. Berdyaeve, *The Divine and the Human* (1948), p. 44.

(4) Ibid., p. 136.

بإقرار أن مفهوم طبيعة الإله لا يعدو أن يكون مفهومًا عن طبيعة الإنسان[١].

ويعتقد فويرباخ أن الإنسان قد خلق اللّه على صورته الجوهرية، ويبدو الاثنان متباعدان عن التماثل؛ لأن هناك تنافرًا بين طبيعة الإنسان الفعلية وطبيعته الجوهرية أو المثالية، والأخيرة لا الأولى هي التي تنعكس في فكرة اللّه، ولقد أُسيء تفسير طبيعة هذا التباين وأصبح يُنظر إليه كفارق بين الإنسان الفعلي ووجود متمايز عنه هو اللّه. وعلاوة على ذلك فإن هذا الفارق قد اتخذ سمة شيء يتعين احترامه، الأمر الذي أدى إلى أن الإنسان لم يجرؤ على التطلع إلى الحصول على تلك الصفات التي يعزوها إلى ذلك الوجود الآخر. إلا أنه في تنازله عن تلك الصفات فإنه ينفي في الحقيقة طبيعته الجوهرية. ويمكننا اختصار هذا الموقف مستخدمين ألفاظ فِشته فنقول: «إنّ الإنسان خلع على الموضوع صفاته الجوهرية في تعارض مع ذاته، وبقيامه بذلك فقد تنازل عما هو جوهري بالنسبة له»[٢].

ويمكن التقريب هنا بين تصور فويرباخ للصفات الإنسانية التي يخلعها المرء على ذات مغايرة مفارقة وبين تصور بعض علماء الكلام المسلمين للعلاقة بين الذات والصفات. وفي الحقيقة فإن القضية عند علماء المسلمين، أشاعرة كانوا أم معتزلة، ظلت تدور في نطاق الذات الإلهية، وهو نفس الإطار الذي انتقده فويرباخ في **جوهر المسيحية** والذي يرى فيه أنّ إعطاء صفات الإنسان لكيان مغاير في كائن مفارق موقف مغترب. وقراءة لبعض علماء الكلام خاصةً **مقالات الإسلاميين** تعطي لنا صورة أخرى تدور في إطار قضية «الحقيقة والمجاز» في الفكر الكلامي المعتزلي، فالإشكالية هنا في القول إنّ اللّه «عالم قادر سميع بصير»، وهل يقال ذلك في اللّه على الحقيقة أم لا؟ وهل يقال ذلك في الإنسان على الحقيقة أم لا؟ تلك القضية (المجاز والحقيقة) نجدها لدى المعتزلة وتظهر في موقف متميز

---

(١) ريتشارد شاخت، **الاغتراب**، ترجمة كامل يوسف (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، الصفحة ١٢٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ١٢٦ و١٢٧.



لأحد معاصري الأشعري يعرف بابن الأيادي، ويحكي عنه أبو الحسن في **المقالات**. وابن الأيادي، وفقَ المصادر، صاحب نزعة إنسانية تنسب العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وكذلك سائر الصفات إلى الإنسان «على الحقيقة لا على المجاز»، بينما تنعكس هذه الصفات نفسها على اللّه الذي تصوره كثير من أصحاب الفرق على صورة الإنسان، له نفس الصفات لكن بصورة غير التي عليها الصفات في عالمنا الإنساني فتنسب إليه (اللّه) هذه الصفات مجازًا. يقول الأشعري نقلًا عن ابن الأيادي: «إن البارئ عالم قادر حي سميع بصير في المجاز، والإنسان قادر سميع بصير في الحقيقة وكذلك في سائر الصفات»[١].

وقد عرّض موقف فويرباخ من اللاهوت في **جوهر المسيحية** فيلسوفنا للهجوم من مختلف الجبهات: من اللاهوتيين ومن الهيغليين الشباب خاصة باور وشترنر. وقد نشر م.ج. مولر في الكراسة الأولى من **الدراسات والنقد اللاهوتي** الصادرة في هامبورغ ١٨٤٢ نقدًا **لجوهر المسيحية** من وجهة النظر اللاهوتية. ومولر بصفته هذه لم يتناولها بالمناقشة النقدية، وإنما تعامل مع الكتاب لاهوتيًا لا فلسفيًا. وهذا في الواقع موقف اللاهوتيين عمومًا، وهو التركيز على المسائل الثانوية وعدم المناقشة الفلسفية، فبدلًا من أن يتناول ما أسماه فويرباخ: بينة evidence أو برهان أو حقيقة أو ضرورة منطقية، يترك ذلك باعتباره تخيلًا وشعوذة، وينعت فويرباخ بصفات: المجدف، الماكر، العابث، مضيفًا إليه الوقاحة والجهل واللا-أخلاقية والمادية. ومن هنا نجد فويرباخ في مقالته **الرد على لاهوتيّ** يحاول بشكل موضوعي أن لا يتناول موقف مولر فقط، بل موقف اللاهوتيين عامةً من كتابه[٢].

إن مولر كلاهوتي يخطئ في فهم فويرباخ، ففي كتاب الأخير اتجاه أكثر

(١) أشار د. حسن حنفي إلى أهمية هذا النص الذي أورده الأشعري، في: أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، الصفحة ٢٤٠.

(2) Feuerbach, «Reponse A un Theologien», dans Herman Ewerbeek, pp. 52 – 63.



عمومية: ثمّة اتجاه فلسفي. فهو مرغم، باعتباره فيلسوفًا، على أن يوجه نقده إلى كل الصفات التي يعطيها اللاهوتيون للإله اللاهوتي، فهو يتجاوز معتقداته الشخصية كمؤمن أو ملحد إلى تحليل عناصر المسيحية والتنقيب في ما وراءها. وقد بيّن فيها عنصريين أساسيين هما:

- العنصر الكلي **Universal** الإنساني، وهو الحب والأخوة.

- العنصر الفردي **Individual** الأناني اللاهوتي، عنصر الإيمان، والذي يكوّن الغيب والخطأ والزيف، يكوّن الظل الخاوي الذي يريد اللاهوت أن يمرره إلينا كوجود حقيقي: «ففيما يتعلق بالأوهام اللاهوتية، فأنا أقوم بمحاربتها بلا استثناء لكني أبقي على معانيها الإنسانية، ومن هنا أنا لا أساوي بين السيدة العذراء كوجه لاهوتي باعتبارها أم الإله وبينها كصورة إنسانية لمريم العذراء»[١].

ولم يكن مولر فقط هو الجهة الوحيدة التي فتحت نيرانها على فويرباخ بل إن باور وشترنر أيضًا قد وجها سهام نقدهما إليه. فالأخير في كتاب **الأوحد وما يخصه** ينتقد مفهوم الدين الإنساني كما جاء في **جوهر المسيحية**، وما يهمنا هنا هو رد فويرباخ الذي يدين شترنر بسبب إبقائه على المحمولات والصفات الدينية، فكتاب **الأوحد** لا يعطينا - وفق ما يقول فويرباخ - سوى تحرر لاهوتيّ من اللاهوت ومن الدين، بينما يتجاوز **جوهر المسيحية** ذلك تجاه الدين الإنساني[٢].

المرحلة الثانية: جوهر الإيمان

وهذه المرحلة نجدها في كتاب **جوهر الإيمان عند مارتن لوثر** وهي تمثل

---

(1) Ibid, p. 54.

(2) Feuerbach, «L'essence du Christianisme dans son rapport a l'Unique et sa propriété», dans *Manifestes Philosophiques, textes choisis* (Paris: PUF, 1960), p. 221.



انتقالًا من «جوهر المسيحية» إلى «جوهر الدين». ولقد كانت دراسة فويرباخ **جوهر الإيمان** محاولة لكي تقدم لنا دليلًا تسجيليًّا لحقيقة الدين من خلال عبارات لوثر وأقواله، حيث يتجه الدين نحو الإنسان ويتخذ من سعادة الإنسان هدفًا ومقصدًا له[١].

ويعدّ **جوهر الإيمان عند مارتن لوثر** ملحقًا لكتاب **جوهر المسيحية**؛ فهو محاولة وضع الأفكار الرئيسية له في كلٍّ أكثر تماسكًا. وتحاول هذه المرحلة وسابقتها بيان المصدر الإنساني للدين، وأنّ الإلهة في النهاية تمثّل مشاعر الإنسان وأفكاره الداخلية، وتعدّ تعبيرًا عن أحلامه وأمانيه. ويمكن أن نجد لدى سيجموند فرويد امتدادًا لهذا الموقف السيكولوجي واستمرارًا له، حيث يستخدم التحليل النفسي لتأكيد وتعميق أفكار فويرباخ وأنثربولوجيته الدينية.

لم يباشر فرويد – على حد قول أرنست جونز مؤرخ سيرته – الدراسة الجدية لأصول الدين النفسية إلا في **الطوطم والتابو** سنة ١٩١١. إلا أنه من المفيد القول بأن الأسس التحليلية للدين لم تكن وليدة كتاب واحدة ومفاجئة بل تبعثرت في مؤلفات عديدة قبل أن تظهر كاملة. ففي دراسته عن ليوناردو دافنشي بيّن فرويد مصدر الاعتقادات الدينية، وأبرز أنّه ثمة علاقة قائمة بين الشعور الديني والعلاقة مع الأب. فالتحليل يرينا يوميًّا كيف يفقد الشباب إيمانهم الديني لحظة انهيار العلاقة الأبوية[٢].

إلا أنّ الحديث التفصيلي عن الدين عند فرويد لا يمكن أن يتم دون

---

(1) Feuerbach, *The Essence of Faith according to Luther* (New York: Harper & Row, 1967), p. 11.

(٢) انظر: سيغموند فرويد، **مستقبل الوهم**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤). وقارن رأيه برأي سدني هوك الذي يقول: «إنّه [أي الدين] قد يكون الجنوح إلى تعويض الذات عن نقائصها بإدماجها في الأعمال المجيدة التي قام بها آخرون أسعد حظًا»، والذي يستشهد بفويرباخ الذي قال معللًا بالحجة المنطقية أن هذه الظاهرة توضح طبيعة الآلهة التي يعبدها البشر: سدني هوك، **البطل في التاريخ**، الصفحة ٣٢؛ رالف رزق الله، «فرويد ودلتو والدين»، مجلة **الفكر العربي المعاصر** (١٩٨١)، الصفحة ٩٣.

تحليل كتاب **مستقبل الوهم**. يبين فرويد أن الأفكار الدينية تنبع من نفس الحاجة التي تنبع منها سائر إنجازات الحضارة: ضرورة الدفاع عن النفس ضد تفوق الطبيعة الساحق أي «أنسنة الطبيعة» التي تُشتق من الحاجة التي تحاصر الإنسان إلى أن يضع حدًا لحيرته وضياعه وضائقته أمام قوى الطبيعة المخفية، الأمر الذي يتيح له أن يقيم علاقة معها ويؤثر عليها في خاتمة المطاف. فالإنسان البدائي لا خيار له، فهو لا يملك طريقة أخرى في التفكير، فمن الطبيعي عنده، بل من شبه الفكريّ أن يُسقط ماهيته الخاصة على العالم الخارجي، وأن ينظر إلى جميع أحداث التي يلاحظها وكأنها من صنيع كائنات مشابهة له وذلك هو منهجه الأوحد في الفهم[١].

ويظهر الدين هنا أقرب ما يكون إلى اغتراب الصفات الإنسانية التي يخلعها الإنسان على قوى الطبيعة حتى يشعر بتوافق معها أو يستطيع إقامة نوع من العلاقة بينها وبينه. وفي بداية الفقرة السادسة من كتابه يبين فرويد: «أن الأفكار الدينية ليست خلاصة التجربة أو النتيجة النهائية للتأمل والتفكير، إنما هي توهمات تحقيق لأقدم رغبات البشرية وأشدها إلحاحًا، وسر قوتها هو قوة هذه الرغبات»[٢].

ويقترب فرويد من فويرباخ في تحديده للدين بأنه أمانٍ قلبية: «إنه جميل ورائع حقًا أن يكون هناك إله فاطر للكون ذو عناية، رؤوف، وأن يكون هناك نظام أخلاقي للكون وحياة ثانية، لكنه من المثير للفضول فعلًا أن يكون هذا كله بالتحديد ما يمكننا أن نتمناه لأنفسنا». هنا يبدو كأن فويرباخ هو الذي يتحدث. فآراء فرويد الدينية تجد أصولها عند فويرباخ. وهذا ما يعترف به فرويد نفسه بشكل غير مباشر حين يقول:

«هل قلت شيئًا غير ما قاله رجال آخرون هم أهل للثقة أكثر مني؟ غير أن ما قالوه تم بصورة أكمل وأقوى وأفصح وأبلغ، وأسماء هؤلاء الرجال معروفة لدى الجميع، لذا لن أحتاج إلى أن أسميهم لأنني لا أريد أن أبدو

---

(١) سيغموند فرويد، **مستقبل الوهم**، مصدر سابق، الصفحة ٢٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣.



كمن يضع نفسه في مصاف هؤلاء ويعتبر نفسه واحدًا منهم، وقد اكتفيت – وهذا الجانب الوحيد من بحثي – بأن أضفت إلى نقد المتقدمين العظام بعض الأسس السيكولوجية»[١].

وسواء أكان فويرباخ واحدًا من هؤلاء العظام الذين ذكرهم فرويد ومن كان يقصدهم في عباراته السابقة أم لا، فممّا لا شك فيه أن في نظرية فويرباخ عن الدين أساسًا يفسر ملامح النظام الفرويدي النفسي. إنّ ملاحظة فويرباخ أن الثيولوجي ما هو إلا باثولوجي (مَرَضيّ) ملاحظة ذات أهمية كبيرة ومنها يبدأ العلاج. ومن هنا فمقصد فويرباخ تأسيس علم الأمراض كمقدمة للعلاج – علاج الاغتراب. وهذا ما يجعل منه – في ما يرى بعضهم – محللًا نفسيًّا سابقًا على فرويد[٢].

وإذا عدنا إلى بيان مفهوم فويرباخ الإنساني للدين وتوضيح تفسيراته الأنثربولوجية القائمة على التحليل السيكولوجي، نجد أن الإنسان حين يجسد صفاته البشرية في صورة إلهه فإنه ينكر على نفسه الإشباع الحقيقي وينغمس بدلًا من ذلك في إشباع خيالي، ذلك لأن العقائد الجامدة هي أمانٍ قلبية تحققت، والاعتقاد في اللّه ينبع من ميل الإنسان إلى مقارنة الكائن غير الكامل بالفكرة العامة للكمال الإنساني. ومن هنا فالراهب أو الراهبة اللذان يمتنعان عن التمتع بالجنس يجدان بديلًا لهذا التمتع في العالم المثالي.

ويعتقد فويرباخ أن هناك تشابهًا بين العقيدة الدينية والأحلام، فـ«الشعور حلم والعيون مفتوحة، والدين حلم وأنت في حالة وعي. فالحلم مفتاح أسرار الدين»، ليست الأحلام وحدها تلقي الضوء على طبيعة الدين، ذلك لأن «انحرافات المتعصبين من المتدينين والمبالغات الدينية للإنسان البدائي تلفت انتباهنا إلى جوهر أكثر الأديان تطورًا وتحضرًا»[٣]، وهذا ما يُقرّ

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٩.

(٢) حسن حنفي، «الاغتراب الديني عند فويرباخ»، **مجلة عالم الفكر**، الصفحة ٤٣؛ حسن حنفي، **دراسات فلسفية**، الصفحة ٤٠٠.

(3) Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York: Harper & Row, 1957), p. 173.

به فرويد كما بيّنّا، مما جعل هـ. ب. أكتون H.B. Acton في كتابه **وهم العصر** يقول: «إنه لا يمكن لأي إنسان على معرفة بتفسير فرويد للدين في كتابه **مستقبل الوهم** إلا أن يتملكه الإعجاب للتشابه الشديد بينه وبين آراء فويرباخ»[1].

فهما يرفضان الاعتقاد «ما ليس له وجود حسي» وقد ركز كل منهما على وظيفة الدين في تخليص البشر من الخوف من القوي وهي وظيفة فرضتها عليهم تعاليم الكنيسة. ويحاول فرويد بنفس طريقة فويرباخ بأن يبين أن العلم الطبيعي ينمو ويتطور وتزداد أهميته لأنه يعالج القضايا نفسها التي كان يعالجها الدين. ويقبل فرويد على مضض مثلما فعل فويرباخ التعويض الخيالي الذي يقدمه الدين، ويعتقد أن الناس يمكنهم أن يحرروا أنفسهم من ذلك إذا امتثلوا لصوت العقل، وعلى المدى البعيد سيتغلب العقل والتجربة على كل شيء، وأوجه الشبه هذه توضح أن فرويد تأثر بصورة مباشرة بكتابات فويرباخ.

وقد استرعت العلاقة بين فرويد وفويرباخ انتباه عديد من الباحثين خاصة في ما يتعلق بنقدهما للدين. فقد نشر أ.هـ. فيزر دراسةً بعنوان **نقد سيجموند فرويد ولودفيج فويرباخ للدين** في لايبزيغ [2]١٩٦٣. ونجد هذه العلاقة تظهر أيضًا لدى بعض علماء الاجتماع الديني في تناولهم الأسس النفسية للدين.

المرحلة الثالثة: جوهر الدين

ويمثل **جوهر الدين** المرحلة الثالثة من تفكير فويرباخ الدينيّ، وقد ركز فيه وكثف مفهومه عن الدين والذي توسع فيه بعد ذلك في كتابه **محاضرات في**

---

(1) H. B. Acton, *The Illusion of the Epoch* (London & Boston: Routledge Kegan Paul, 1973), p. 121.

(2) A. H. Weser, «S. Freuds und L. Feuerbachs Religionskritik - Inaugural Dissertation» (Leipzig: 1936).



جوهر الدين التي ألقاها في هيدلبرغ في الفترة بين عامَي ٤٨-١٨٤٩ ليشمل العديد من الديانات غير المسيحية (وإن كانت هذه الديانات تعد عنده ملاحق أو تذييلات للمسيحية). وقد رأى أن المسيحية والديانات الروحية التي تمثل مرحلة أعلى من التطور الديني كانت تسبقها فترة من الديانات الطبيعية وعلى ذلك فإنه إذا كان الدين في المرحلة الأولى والثانية مستمدًا من الخصائص البشرية فإنه هنا يقوم على الموضوعات الموجودة في العالم الطبيعي.

ويتضح ذلك من الفقرات الأولى من **جوهر الدين** فـ«الكائن الذي يختلف عن الإنسان ويكون مستقلًا عنه، والذي ليس له طبيعة بشرية وليست له صفات بشرية، ليس شيئًا في الحقيقة سوى الطبيعة»[1]. ويوضح ذلك في **محاضرات في جوهر الدين** قائلًا: «لقد اعترضوا على كتابي **جوهر المسيحية** بقولهم إن الإنسان كما بدا في هذا الكتاب ليس تابعًا لشيء وبهذا أكون قد تابعت في زعمهم أولئك الذين ألهوا الإنسان من قبل، ولكن الرأي عندي أن الكائن الذي هو شرط مسبق للإنسان إنما هو الطبيعة». ويضيف «إن كينونة الطبيعة هي بالنسبة لي الكينونة الأزلية التي لا أول لها، إنها الكائن الأولى في الزمان وليس في المرتبة، هي الكائن الأول فيزيقيًا وليس أخلاقيًا»[2].

ومن هنا فالطبيعة هي الموضوع الأصلي الأول للدين كما يبرهن على ذلك تاريخ كل الديانات والأمم[3]، فالتأكيد بأن الدين فطري بالنسبة للإنسان يصبح زائفًا إذا تطابق مع الثيولوجي، ويكون صحيحًا تمامًا إذا كان الدين هو الشعور بالتبعية: الشعور الذي يدرك فيه الإنسان أنه لا يستطيع الوجود بدون كائن آخر مختلف عنه. وإذا فهمنا الدين هكذا فإن هذا الكائن يكون ضروريًا بالنسبة للإنسان كضرورة النور للعين، والهواء للرئتين، أو الطعام للمعدة. والدين هو إظهار مفهوم الإنسان لنفسه، ولكن علاوة على ذلك، فإن الإنسان كائن لا يوجد دون ضوء أو هواء أو ماء أو أرض أو طعام، إنّه

---

(1) Feuerbach, *The Essence of Religion* (New York: 1873), p. 1.

(2) Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, op. cit., p. 26.

(3) Feuerbach, *The Essence of Religion*, op. cit., p. 2.



باختصار كائن يعتمد على الطبيعة[١]. وهذا الاعتماد موجود لدى الحيوان، وفي الإنسان طالما أنه يتحرك داخل المجال الحيواني. وهو اعتماد غير واع ولكن بارتفاعه للوعي والتخيل وعند التفكير فيه والاعتراف به يصبح دينًا[٢]. لقد تطور تفكير فويرباخ في المرحلتين الأولى والثانية من جهة حيث أصبح الدين مستمدًا من شعور الإنسان بالتبعية في المراحل الأولى وبالاعتماد على الطبيعة في المرحلة الثالثة.

لذا يقول: «اللّه هو الطبيعة مجردةً، والطبيعة بالمعنى الحقيقي لا المجازي هي الطبيعة المحسوسة الواقعية التي تظهرها لنا الحواس»، وهذا ما نجده في المحاضرة السادسة: «إن كل الانطباعات التي تنتجها الطبيعة على الإنسان بواسطة الحواس لا يمكن أن تعتبر بواعث عبادة دينية»[٣].

المرحلة الرابعة: الثيوجونيا (Theogeny)

وهي المرحلة الأخيرة في تفكير فويرباخ الدينيّ ويظهر فيها الارتباط بين الدين والأخلاق. وقد ظهرت هذه المرحلة عندما تطورت الفنون المتحضرة وقلت ضغوط قوى الطبيعة على الإنسان، وفي هذه المرحلة وانطلاقًا من الأسس النفسية للدين - كما ظهرت المراحل السابقة - فقد طوّر فويرباخ افتراضًا شعر أنه أكثر ملاءمةً لتفسير الأوجه المتعددة للدين. ففي كتابه **أنساب الآلهة: حسب المصادر الكلاسيكية العربية والمسيحية القديمة** سنة ١٨٥٧ أشار على سبيل المثال إلى أن إدراك الإنسان لمثله العليا وإدراكه لاعتماده على كائنات أخرى يمكن أن يكونا معًا نوعًا من الحث على السعادة.

وطبقًا لهذا الرأي فقد ادعى الإنسان أن رغباته يمكن الحصول عليها، ولكي يجعل هذا الافتراض صحيحًا نظر البشر إلى آلهتهم على أنهم المكملون

---

(1) Ibid., p. 2.

(2) Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, op. cit., p. 21.

(3) Ibid., p. 22.



والضامنون للرغبات البشرية. وعلى هذا فإن نشأة الآلهة لا تكمن في اعتماد سلبي على الطبيعة والبشر، ولكن تكمن في حافز إيجابي يقوم على افتراض أن الرغبات والأماني البشرية تتفق وطبيعة العالم. ويرى أرفون أن فويرباخ نشر كتابه **أنساب الآلهة** من أجل إيجاد توافق بين «إنسانية» **جوهر المسيحية** و«طبيعية» **جوهر الدين**. لقد حاول فويرباخ أن يعثر في مفهوم «اللّه» على العناصر الإنسانية والطبيعية. فالإنسان إذ يصطدم بالقدرة الكلية للطبيعة يسقط على الآلهة رغبته في الانتصار عليها (أي الطبيعة)[١].

لم يحقق **الثيوجونيا** أي نجاح، فالسرد الوصفي الذي يمتد بطول الكتاب يشعر القارئ بالملل. ويكتب فويرباخ في رسالة تعود إلى عام ١٨٦٠ قائلًا:

«إنه لمن المثير للدهشة أن نرى اتفاق أصدقائي وأعدائي على تجاهل هذه الدراسة التي تنطلق من أبحاث موسعة. وهذا الكتاب في نظري أبسط كتبي وأكثرها اكتمالًا ونضجًا. لقد عرضت فيه [في قضايا مباشرة] كل ما كنت قد عرضته في كتاباتي السابقة على شكل مناقشات فلسفية جدلية»[٢].

ورغم أن هذا هو رأي فويرباخ في عمله إلا إن الكثيرين رأوا فيه نذيرًا بهبوط سوف تزداد حدته[٣].

ورغم هذا الاهتمام بالدين الذي يظهر في هذه المراحل المختلفة في كتاباته والتي تبين تطور فهم فويرباخ له نجد فيلسوفنا يتعرض للوقوف خلف قضبان الفهم الديني الكلاسيكي «الحرفي المتزمت» في قضية هامة هي تهمة نفي الدين والإله. على الرغم من أن فيلسوفنا لا تشغله مسألة الإيمان والإلحاد كما ذكر في بداية المجلد الأول من أعماله الكاملة إلا أنه يرفض تشويه أفكاره من خلال أي سياق. يقول: «لم أؤله الإنسان خلافًا لمزاعمهم

---

(١) هنري أرفون، **فويرباخ**، مصدر سابق، الصفحة ٢١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢.

(٣) هذا رأي كل من كامنكا في **فلسفة فويرباخ**، وإنجلز في **لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية**.



الحمقاء ضدي، كما أنني لا أريد الطبيعة مؤلهةً لاهوتيًا»[١].

إن فويرباخ، كما يعتقد ريردان، قادر على أن يهب الإيمان لعصر خلا من الإيمان، ولهذا نجد ريردان يضع فلسفة فويرباخ في تيار «الفكر الديني في القرن التاسع عشر» في كتابه الذي يحمل الاسم نفسه. فـ «فويرباخ ليس مستهزئًا بالدين، ذلك لأن الجانب الديني للحياة ليس عبثًا وإنما هو المفهوم الأساس لإدراك الإنسان لذاته، وذلك لأن موضوع الدين الرئيس هو الإنسان كما يتضح من تحليل الخبرات الدينية التي تتعدى صور اللاهوت غير المتناسقة، فالله ببساطة انعكاس للإنسان ذاته»[٢].

ونجد الرأي نفسه لدى جون لويس الذي يرى أن «فويرباخ كان رجلًا متدينًا إلى أبعد الحدود، ومن ثم فإن ماديته جاءت مختلفةً تمامًا عن أيّ مادية سابقة، فهو لا يحتقر الدين وإنما يرى في الله إسقاطًا لحالة الإنسان البائسة المحرومة»[٣].

ويمكن أن نقدم شهادتين لبيان موقف فويرباخ من الدين، الأولى للفيلسوف الوجودي نيقولا برديائيف والثانية لفردريك أنجلز. يقول الأول في كتابه **الإلهي والبشري**: «ينادي فويرباخ بدين الإنسانية، وقد كتب **جوهر المسيحية** بطريقة كتب التصوف وظلت طبيعة تفكيره هي الطبيعة المؤلّهة». ويؤكد أن فكرة فويرباخ عن تحويل الثيولوجي إلى أنثربولوجي ليس المقصد منها إنكار الله بل تأكيد الإنسان. وتأكيد فويرباخ أن الإنسان ينسب إلى الله طبيعته السامية لا تهدف إلا إلى التوافق والاكتمال بين الله والإنسان، الإنسان ذي الروح الحرة؛ ذلك الكائن الطبيعي الاجتماعي[٤]. ونجد ذلك أيضًا في كتابه **العزلة والمجتمع** الذي يؤكد فيه على الناحية الوجودية من

(1) Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, op. cit., p. 26.

(2) B. M. Reardon, *Religion Thought in Nineteenth Century* (Cambridge Uni. Press, 1966), p. 83.

(٣) جون لويس، **المدخل إلى الفلسفة**، ترجمة أنور عبد الملك (القاهرة: الدار المصرية للكتب، ١٩٥٧)، الصفحة ١٨٧.

(4) N. Berdyaeve, *The Divine and The Human*, op. cit., p. 32.





فلسفة فويرباخ، لأنه يجعل من الإنسان الفكرة المسيطرة على حياته. ويضيف برديائيف أن «التعرض للإنسان معناه التعرض لله، وهذه في نظري هي المسألة الأساسية»[١].

تلك شهادة فيلسوف لا يشك أحد في مسيحيته؛ على المقلب الآخر، يرى أنجلز في كتابه **لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية** أن موقف فويرباخ من الدين واضح وصريح، فهو يبقي عليه، على العكس من موقفه من اللاهوت. وفي الفصل الثالث يؤكد أنجلز أن هدف فويرباخ هو الوصول بالدين إلى أسمى درجات الكمال[٢]، موضحًا في هذا الصدد رأي فويرباخ في مقالته «ضرورة إصلاح الفلسفة» بأن عصور الإنسانية لا تتميز إلا بتغيرات دينية، ولا تكون الحركات التاريخية أساسية إلا إذا كانت جذورها متأصلةً في قلوب البشر، مع ملاحظة أن «القلب» عند فويرباخ ليس فقط صورة من صور الدين بل هو «جوهر الدين»[٣].

يُبقي فويرباخ، كما يرى أنجلز، «على الدين يشتقّ من العلاقة القائمة على أساس المحبة، أي على أساس تلك العلاقة المستندة إلى القلب بين إنسان وآخر، وهي العلاقة التي ظلت حتى الآن تسعى إلى الكشف عن حقيقتها في انعكاسات وهمية للعلاقة، أي في ذلك الانعكاس الوهمي للصفات الإنسانية عن طريق تصور إله واحد وآلهة كثيرة، ولكنها الآن تجد حقيقتها مباشرة ودون أي واسطة في المحبة بين «الأنا» و«الأنت». هكذا نجد فويرباخ يجعل من الحب أسمى أشكال الدين الذي يبشر به إن لم يكن أسماها جميعًا»[٤].

---

(١) نيقولاي برديائيف، **العزلة والمجتمع**، ترجمة فؤاد كامل (القاهرة: النهضة المصرية، الطبعة ١، ١٩٦٠)، الصفحة ٣٠.

(٢) فريدريك إنجلز، **فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية**، ترجمة راشد البراوي، في: **التفسير المادي للتاريخ** (القاهرة: النهضة العربية، ١٩٤٧)، الصفحة ٥٥.

(3) Feuerbach, «The Necessity of the Reform of Philosophy,» p. 1.

(٤) فريدريك إنجلز، **فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية**، مصدر سابق، الصفحة ٥٥.





ويبين أنجلز أن «مثالية فويرباخ» تظهر في تصوره لمجال العلاقة بين «الأنا» و«الأنت»، وتنحصر في أنه لا يكتفي بأن يقبل العلاقات المتبادلة القائمة على الميول المتبادلة بين الكائنات الآدمية، مثل: الحب، الجنس، الصداقة، الشفقة، التضحية بالذات. بل ويؤكد أن هذه العلاقات تتحقق تمامًا ولأول مرة بمجرد أن تكتسب طابع التقديس تحت اسم الدين[١]، ويمكن أيضًا أن نستشهد بقول فويرباخ: «إنّ اللّه هو تفكيري الأول، والعقل تفكيري الثاني، والإنسان تفكيري الثالث». والدلالة إذًا هي أن إنسانية فويرباخ لم تتخلَّ عن أصلها الديني، ومن هنا فإن ملاحظة شترنر الساخرة من فويرباخ بأنه «ملحد تقي» تتسم بالذكاء والفطنة، ذلك لأن المشكلة الدينية ظلت القضية الرئيسة في فكر فويرباخ. والوقوف أمام عبارة شترنر «الملحد التقي» هام في بيان إيمان فويرباخ.

ويمكن أن نفرّق مع برديائيف بين نوعين من الملحدين: ملحد يعاني وملحد يحقد - مع استبعاد الملحد الذي لا يتمتع بكامل قواه العقلية، ذلك الذي صوره ديستوفسكي» في قصته **الجريمة والعقاب**. وبيّن بردیائیف أن «نتيشه من النوع الذي يعاني. وهناك بعض الملحدين الحاقدين والذين يشعرون بالرضى عن أنفسهم ويقولون «الحمد للّه لأنه لا يوجد إله». أما الإلحاد الذي يصحبه الألم والمعاناة فهو شكل من أشكال الدين، وقد كان فويرباخ ملحدًا مخلصًا استطعنا على يديه أن نصل إلى مفهوم إنساني للإله»[٢].

ففويرباخ نظر إلى اللّه نظرة جدية فاعتبره وليد تجسد حقيقي لوجود الإنسان نفسه. فاللّه في **جوهر المسيحية** ليس إلا الإنسان المثالي، الإنسان على نحو ما ينبغي أن يكون، كما سيكون يومًا. وعلى الرغم من أن فويرباخ يريد أن يستبدل عبارة «لتكن إرادة اللّه» بعبارة «لتكن إرادة الإنسان»، وعلى الرغم من أنه يقرر أن اللّه هو مرآة الإنسان وصنيعة خيال البشر، إلا أن «اللّه»

---

(١) المصدر نفسه.

(2) N. Berdyaeve, *The Divine and the Human*, op. cit., p. 13.



عنده قد بقي موجودًا عقليًّا ترتبط شرعيته بشرعية الوجود الإنسانيّ نفسه. ولئن كان المؤمن في نظر فويرباخ ضحية تعمية صوفية إلا أن الإيمان قد بقي في رأيه أداةً للتحرر ما دام يمثل الوسيلة التي تفضي بنا إلى وعي إنساني متكامل. ومن هنا يتبين لنا أن فويرباخ قد استبقى في فلسفته الإنسانية وظيفة اللّه بقوله إن الإنسان إله الإنسان.

ثالثًا: التحليل السيكولوجي للدين

إن أنثربولوجيا فويرباخ الفلسفية تجعل من الشعور أساس الدين. هنا قلب فلسفة فويرباخ الدينية؛ فالإنسان هو تكامل الحواس والمشاعر، وإذا كانت الحواس أساس الإدراك والمعرفة النظرية، فالشعور أساس الدين. والتحليل النهائي للدين يعود إلى مصدر سيكولوجي هو ما يطلق عليه فويرباخ مصطلح «الشعور بالتبعية»، ففي الفقرة الأولى من **جوهر الدين** وكذا في المحاضرة الرابعة من **محاضرات في جوهر الدين** يبين الأصل الذاتي للدين موضحًا صورة الجذور السيكولوجية التي تمثل الركيزة الأولى للدين وهو الشعور بالتبعية[1]. وموضوع هذا الشعور هو الطبيعة؛ يقول: «عندما ننظر إلى ديانات ما يسمى بالإنسان البدائي وكذلك أديان الإنسان المتحضر، ونتناول بعين فاحصة حياتهم الداخلية دونما خوف أو خطأ فإننا لن نجد أي تفسير أو تأويل مناسب من الناحية السيكولوجية للدين سوى الشعور بالتبعية (التسليم)»[2].

ويقدم فويرباخ هذا التفسير كمصدر وكأصل مقابل العديد من التفسيرات الأخرى التي يعتبرها غير كافية ويرفضها، وعرض هذه التفسيرات يتيح لنا معرفة تفسير فويرباخ بصورة أوضح ويبين لنا تجاوز تعريفه لهذه التعريفات. وقبل بيان تحليل فويرباخ للمصدر السيكولوجي للدين نشير إلى أن العديد من الفلاسفة التأمليين قد سخروا من فويرباخ لإقراره بهذه

(1) Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, op. cit., p. 27.

(2) Ibid., p. 21.



الحقيقة، أي لربط الدين بالشعور، ولتحديده له في الشعور بالتبعية كما بيّن ذلك ورد عليه في محاضراته عن **جوهر الدين**.

١. تعريف الدين بالخوف

وأول التفسيرات لمصدر الدين هو الخوف؛ فقد جعل الكثير من القدماء والمحدثين من الخوف أساس الدين «فالخوف في مبدأ الأمر خلق الآلهة في العالم وعند الرومان كانت كلمة «الخوف» تحمل معنى الدين، وكانت كلمة الدين أحيانًا تشير إلى الخوف والرهبة، وهكذا كان اليوم الديني يعني يومًا غير ميمون أو يومًا يخافه الناس. وفي اللغة الألمانية فإن كلمة Ehrfurcht تعني: الرهبة والشفقة وهي تعبير عن منتهى احترام الدين، وتتكون من Ehre أي احترام ، والمقطع الثاني Furcht أي خوف[1].

وتفسير الدين بالخوف تؤكده حقيقة أن البدائيين كانوا يخشون بعض جوانب الطبيعة، وهذا ما أشار إليه فرويد في تفسيره للدين في كتاب **مستقبل الوهم**. ويرى الرحّالة المؤلّهون – كما يقول فويرباخ – أن قبائل ال Hattentats مثلًا تعتقد في المخلوق ذي القدرة الخالقة لكنها لا تعبده، وإنما تعبد الروح الشريرة؛ التي يعتبرها الناس مصدر كل الشرور التي تحيط بالإنسان في العالم. وبعض القبائل الأمريكية تعبد الأرواح الشريرة فقط والتي يعزى إليها الشرور والمتاعب والألم، وذلك بدافع الخوف. كما أننا نجد في الهند لكل روح شريرة اسمًا خاصًا بها، وكلما اعتقد أن هذه الروح أكثر قوةً وجبروتًا زادت عبادتها[2].

وقد حرص الرومان على القيام باحتفالات دينية أعطوها اسم Orlone والكارثة. ومن الواضح أن مثل هذه العبادات كما يقول فويرباخ ليس لها أساس أو دافع سوى الخوف. ولا غرض لها سوى تجريد الآلهة المعادية من

---

(1) Ibid., p. 21.

(2) Ibid., p. 27.





أسلحتها ووقف إيذائها،[١] فالناس يعبدون الآلهة بأمل مساعدتهم لهم، وكانوا يهدئون من روع بعض الآلهة كي يمتنعوا عن إيذائهم. فقد كان للخوف معبد عند الرومان ومعبد في إسبرطة التي كان لها كما يقول بلوتارك تمييز أخلاقي ألا وهو الخوف من الشر والأعمال المشينة[٢].

وتفسير الدين بالخوف يتأكد لنا مرة أخرى بفضل حقيقة أن كبير الآلهة عند الشعوب المتقدمة والأكثر ثقافة يمثل تشخيصًا لمظاهر الطبيعة التي تثير في الإنسان أعلى درجات الخوف؛ فهو إله العواصف والرعد والبرق. وبعض الشعوب ليس لديها كلمة للإله سوى الرعد، فعند الإغريق كان كبير الآلهة يسمى إله الرعد، وبنفس الطريقة فإن إله الرعد كان إلهًا مبجلًا عند الشعوب الجرمانية والنورسية[٣].

والمسيحيون أيضًا ورغم عزوهم طبيعة غير حسية ومصدرًا سماويًّا للدين تنتابهم نزعة دينية في المواقف واللحظات التي تثير فيهم الخوف. ويضرب فويرباخ مثالًا على ذلك بفردريك وليم الرابع (١٨٧٥-١٨٦٠) الذي شرّع الصلاة في كل الكنائس، ويرجع السبب في ذلك إلى الخوف من شرور العصر الحديث أن تقف في طريق مخططاته ومشروعاته، وأيضًا حين كان الحصاد ضعيفًا في سنوات سابقة كان الناس يتضرعون إلى اللّه في الكنائس والسبب كان الخوف من الجوع[٤]. ومن هنا فالفرق بين الدين المسيحي وديانات الشعوب البدائية (وعبدة الأوثان) أن المسيحيين لا يجسدون مظاهر الطبيعة التي تثير الخوف الديني في نفوسهم إلى آلهة خاصة، وإنما يفسرونها على أنها صفات اللّه، فهم لا يصلّون لآلهة الشر وإنما يصلّون للّه عندما يعتقدون أنه غاضب منهم أو سيغضب عليهم.

ويرتبط الدين أيضًا بالخوف من الموت، أو ما يطلق عليه فويرباخ في

---

(1) Ibid., p. 26.
(2) Ibid., p. 27.
(3) Ibid., p. 27.
(4) Ibid., p. 28.



تحليله اسم «شعور الإنسان بالتناهي والمحدودية» أي وعيه بأنه سوف ينتهي يومًا ما، أي موته، وأنه إذا لم يمت الإنسان كما يقول فويرباخ وعاش إلى الأبد فإنه لن يكون هناك أقوى من الإنسان. إنه يمخر عباب البحر، ويروض الحيوانات المفترسة ويحمي نفسه من الحر والمطر ويجد لنفسه حلًا لكل موقف، ولكنّه يعلم أ لا فرار له من الموت[١]. ومن هنا تبدو أهمية عبارة فويرباخ: «إن المقبرة التي تمثل نهاية الفرد تمثل موضع ميلاد الآلهة»[٢]. فلولا الموت لما كان هناك وجود لفكرة اللّه، إن المقبرة التي تمثل نهاية الإنسان تمثل ميلاد الخالق، فلو كان الإنسان أبديًّا لا يفكر في الموت ما كان هناك تفكير في الإله[٣].

ومن الواضح أن هناك علاقة بين الموت والدين، كما أن المقابر كانت أيضًا معابد للآلهة. وعند كثير من الناس فإن عبادة الموتى كانت جزءًا أساسيًّا من الدين ولبعضهم كانت هي كل الدين. «إن تفكيري في موت أسلافي أكبر تذكرة لي بموتي»، يقول سنيكا في خطاباته: «وفي حالة الإنسان الفاني فإنه يكون أكثر شعورًا بالتدين، عندما يفكر في فنائه ويعلم أن الإنسان ولد ليموت يومًا»[٤].

فكرة الموت إذًا فكرة دينية لأن فيها مواجهة مع محدوديتي؛ يقول فويرباخ: «إذا كان من الواضح أنه بغير الموت ليس هناك دين فإنه من الواضح أيضًا أن «الشعور بالتبعية» هو التعبير الأكثر تميزًا في مجال الدين، إن الذي يؤثر فيّ بقوة وبحدة أكثر من الموت هو شعوري بأنني لا أستطيع الاعتماد على نفسي وحدي»[٥]. ومن هنا فإن الشعور بالتبعية (الاعتماد) هو أساس الدين.

---

(1) Ibid., p. 29.

(2) Ibid., p. 33.

(3) Feuerbach, «La Mort et l'Immortalité», op. cit., p. 30.

(4) Ibid., p. 30.

(5) Ibid., p. 30.



٢. التفسير الثاني: الحب مصدرًا للدين

وبعد أن عرض فويرباخ للتفسير الأول لمصدر الدين (الخوف)، يرى أن الخوف ليس هو الأساس الكامل والكافي للدين، وبالتالي ليس تفسيرًا لمصدره. والسبب الحقيقي في أن الخوف لا يعطي تفسيرًا كاملًا للدين هو أنه بمجرد زوال الخطر فإن الخوف يستبدل بعاطفة عكسية، وهذه تلتصق به كما كان يلتصق به الخوف، وهذا الشعور بالتحرر من الخطر والخوف والقلق هو الشعور بالفرحة والسعادة والحب والامتنان. والواقع أن مظاهر الطبيعة التي تثير فينا الخوف والفزع هي إلى حد كبير هي المظاهر التي تعود على الإنسان بالخير، فالآلهة التي تدمر الأشجار والحيوانات والإنسان بعاصفة رعدية هي نفسها التي تبعث الحياة في الحقول. فمصدر الخير هو نفسه مصدر الشر، ومصدر الخوف هو مصدر السعادة. ومن هنا يتساءل فويرباخ لماذا لا يجمع الإنسان بين الضدين اللذين ينبعان في الطبيعة من أصل واحد[1]؟ فهو يرفض موقف هؤلاء الذين يعيشون لحظتهم فحسب؛ هؤلاء الضعفاء الأغبياء الذين لا يستطيعون التوفيق بين الانطباعات المختلفة والذين لا يذوقون إلا الخوف من آلهتهم ويكرسون عبادتهم لآلهة الشر وحدها.

ويشير فويرباخ إلى أن بعض الشعور الحسن لا ينسيها الخوف الناجم من شيء ما (الصفات الحميدة والخيرة لهذا الشيء). فالذي ينبعث منه الشر يصير محط تبجيل وحب امتنان من جانب الشعوب النورسية مثلًا؛ هو الإله الخيّر الودود الإنساني الذي يحمي الزراعة لأن إله الردع هو إله المطر وأشعة الشمس، وهو المحب للإنسانية. ومن هنا فإنه من غير العدل أن نقول أن الخوف هو الأساس الوحيد للدين[2].

لا ينطلق فويرباخ إذًا من الخوف وحده وإنما من العواطف المخالفة له، العواطف الإيجابية: السعادة، الامتنان، الحب، التبجيل كأساس للدين. يمتد

(1) Ibid., p. 30.

(2) Ibid., p. 30.



إذًا المجال الشعوري ليشمل الإيجابي مع السلبي، فالخوف وحده لا يخلق الآلهة؛ ثمّة مكان أيضًا للحب والسعادة، وكما يقول فويرباخ: «فإن شعور هؤلاء الذين تغلبوا على الخطر يختلف تمامًا عن الشعور الناجم من الخطر القادم»[1]. الشعور بالخطر شعور عملي نهائي، والشعور بالامتنان شعور جمالي شاعري. الأول زائل لكنّه يشكل أواصر المحبة والصداقة. الشعور بالخوف يدفع إلى العبادة من موضع الرهبة بينما الامتنان يدفع إليها من موضع الرغبة (السعادة). وهذا ينقلنا إلى أساس أشمل للدين يعرضه فويرباخ.

٣. الشعور بالتبعية كمصدر للدين

لا يجعل فويرباخ أساس الدين في الخوف فقط، أو السعادة والمحبة فقط على حدة، ولكن يبحث عن الصيغة الشاملة التي تضم هذين الوجهين، وهي ليست سوى الشعور بالتبعية، الاعتماد والافتقار. الخوف مرتبط بالموت والسعادة مرتبطة بالحياة؛ الخوف شعور بالاعتماد يمنحني اليقين بأنني أحيا، ونظرًا لأنني أحياكجزء من أجزاء الطبيعة، أو من اللّه، فإنني أحبّه. ونظرًا لأنني أعاني وأموت من خلال الطبيعة فأنا أخشاها. الإنسان يحب من يعطيه سبل الحياة والتمتع بها، ويكره من يحرمه إياها، ولكن الاثنين يجتمعان في شيء واحد هو الدين.

ويستشهد فويرباخ لتأكيد ذلك **بالقرآن الكريم** الذي نجد فيه نفس المعنى واضحًا في سورة **الشعراء**، حين يخاطب عبدة الأوثان قائلًا هل أصنامكم تسمع ما تقولون هل يضرونكم أو ينفعوكم [قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ * قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ * أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ (**الشعراء**، الآيات ٧١-٧٣)]؟ بعبارة أخرى، إن ما يستحق العبادة هو ما يضر وما ينفع، هو من بيده الحياة والموت[2].

(1) Ibid., p. 31.

(2) Ibid., p. 31.



ومن هنا فالتعريف العام الذي توصل إليه فويرباخ هو أن «الشعور بالتبعية الحقيقي الشمولي هو المفهوم الذي يفسر الأساس السيكولوجي للدين». وبالطبع ليس ثمّة شعور مجرد بالتبعية، وإنما هناك مشاعر خاصة له، بمعنى أن الشعور بالجوع أو عدم الراحة، أو الخوف من الموت والفزع والحزن الآلام والآمال التي ضاعت بسبب العوامل الطبيعية، هذه كلّها تمثّل شعورًا بالاعتماد. ويرى فويرباخ أنه حينما نتعمق في ديانات الإنسان البدائي، وكذلك ديانات الإنسان المتحضر، وننظر في حياتهم الداخلية فإننا لا نجد تفسيرًا مناسبًا من الناحية السيكولوجية للدين سوى الشعور بالاعتماد (التبعية). ومن هنا عُرف الإسهام الحقيقي لفويرباخ في فلسفة الدين باعتباره إسهامًا في تحليل اللا-شعور الإنساني. فقد برهن في كتابه المتميز **جوهر المسيحية** على أن منبع الدين ينعكس في الشعور الإنساني. وكما يتضح في أعماله فالدين الحقيقي جوهر الإنسان. إنه التعبير عن شعور الإنسان بمحدوديته واعتماده على الطبيعة. وإذا كان فويرباخ يحذف الجوهر اللاهوتي للدين، ويستبدله بالجوهر الحقيقي الأنثربولوجي، فإنه كما يقول لوفيت يؤسس تعاليَ الدين على محايثة التعالي للشعور، إن الشعور هو أساس الجوهر الإنساني وهو القوة الداخلية ولكنه في نفس الوقت قوة متميزة ومستقلة عنك، فهو قوة بداخلك ووراءك. إنه طبيعتك الشخصية التي تتحكم فيك على الرغم من أنها غريبة عنك. باختصار أنه إلهك. ومن هنا نتساءل كيف يمكن تمييز الجوهر الموضوعي عن الجوهر الذاتي؟ كيف يتعالى الإنسان على مشاعره؟

يقول فويرباخ: «إنني لا أدين شليرماخر لأنه جعل من الدين مادةً للشعور، وإنما لأن التعصب اللاهوتي منعه من التوصل إلى النتائج الهامة من وجهة نظره هذه، وذلك لأنه لم يكن لديه الشجاعة أن يرى ويعترف بموضوعية أن اللّه ليس سوى جوهر الشعور، إذا كان الشعور من الناحية الذاتية هو الجانب الرئيسي للدين. وأنا أختلف في هذا الصدد إلى حد ما مع شليرماخر الذي يؤكد ما قلته ويستند في تأكيده على أسس طبيعية الشعور. ولهذا السبب بالذات أخفق هيغل في أن يتوصل إلى الجوهر الخاص بالدين فهو لا يتعمق في جوهر



الشعور»[١]، ذلك أن الشعور – أصل الدين – مقره القلب.

ويرتبط بهذا الفهم تفسير آخر للدين، تفسير ذو صبغة سيكولوجية. وهذا التفسير كما يقول فويرباخ نجده لدى فلاسفة الإغريق الذين بينوا: «أن الدين ينبعث من الإعجاب بالمسار المنتظم للأجرام السماوية»[٢]، بمعنى عبادة إحدى هذه الأجرام ذاتها ومن ينظم مسارها. ويتضح أن هذا التفسير، في رأي فويرباخ، موجه إلى من في السماء لا إلى من في الأرض، وإلى الناحية النظرية لا العملية للإنسان. وفي الحقيقة يمكن القول إن النجوم كانت موضعًا للعبادة الدينية ليس كأشياء نظرية فلكية فقط، بل لأنها، كما يعتبرونها، قوى تتحكم في حياة الإنسان، بمعنى أنها تمتلك بيدها آمال الإنسان ومخاوفه. ويوضح ذلك حقيقة أن الشيء يصبح موضوع عبادة عندما يكون مصدر خوف من الموت أو متعة للحياة. ومن هذا يجيء الشعور بالاعتماد، كما يقول مؤلف كتاب **مصدر المبادئ الدينية**. إن الرعد والعاصفة والحرب وأحوال الموت هي التي أقنعت الإنسان بوجود اللّه؛ أي أقنعته بتبعيته لقوى مطلقة، وكانت في إقناعها له بهذا أكثر تأثيرًا من تناسق الطبيعة وكل مظاهر النظام الدائم البسيط[٣].

تعقيب ونقاش

لقد تناولنا «أنثربولوجيا فويرباخ الدينية» موضحين فكرة التحول من «الثيولوجي إلى الأنثربولوجي» وذلك من أجل تجاوز الفهم الضيق الغيبي الجزئي لعقائد ملة معينة من أجل تأكيد مفهوم الدين الإنساني الذي

---

(1) Ibid., p. 32.

(2) Ibid., p. 32.

(3) Frei, «Feurbach and Theology,» *Journal of the American Acadadmy of Religion* (1967), vol. 3, pp. 2-50; J. Glasse, «Barth on Feurbach,» *Harvard Theologieal Review* (1964), vol. 57, no. 2, pp. 69-96; Vogel, «The Barth – Feurbach Con-formtation,» *Havrard Theological Review* (1966), vol. 59, pp. 27-52.



يقوم على تحليل سيكولوجيا الشعور الإنساني، حيث يؤكد فويرباخ أن الأنثربولوجيا دينية في الأساس. فالإنسان بطبيعته كائن متدين، والدين تتغلغل جذروه في صميم الشعور البشري: «القلب ليس فقط صورة الدين بل هو جوهر الدين». ومن هنا فإن محاولة فويرباخ تسعى للوصول بالدين إلى حالة الكمال وتؤكد معظم الدراسات الفويرباخية أن ما قدمه فيلسوفنا ما هو إلا استمرار للإصلاح الديني البروتستانتي. ويعد صاحب هذه الأبحاث في طليعة رجال التجديد الديني وليس كما يفهم، خطأً، خارج حظيرة الدين. يقول إميل بريه: «لا يهدف فويرباخ إلى تحطيم المسيحية بل يعمل على تحقيقها وإكمالها وهو يعتقد أن مذهبه ترجمة عقلانية واضحة للدين المسيحي من اللغة الميتة للأشباح (الأرواح) إلى لغة إنسانية»[١].

وعلينا أن نتوقف للتمييز بين مجالين لدراسة الدين، الأول هو التناول العقائدي اللاهوتي (الثيولوجي) والثاني البحث العلمي للدين بمعناه الفلسفي الرحب، والذي لا يعني كما يُفهم، خطأً، رفض الدين أو الإقلال من شأنه، بل يعني بالأساس إيجاد العديد من العلوم التي تتناول الدين بالدراسة الدقيقة. ويمكن أن نستفيد من تفرقة أزفلد كولبه الهامة بين الثيولوجيا وفلسفة الدين، فهو يميز بين الثيولوجيا وبين فلسفة الدين من حيث هي جزء من الفلسفة العامة على أساس أن الثيولوجيا تبحث في دين من الأديان بعينه (وهو ما يحاول فويرباخ أن يتجاوزه)، أما فلسفة الدين فتُعنى بالنقد والتحليل بالمفاهيم التي تستعلمها الثيولوجيا والمبادئ الأولى التي تفرضها[٢]. ومن هنا فهي تجاوز للفهم الضيق الغيبي للدين ونقد له؛ إنّها تؤسس لكثير من العلوم

---

(1) E. Brehier, *The Nineteenth Century: Period of Systems, 1800-1850*, trans. by Wade Baskin (The Uni. Of Chicago Press, 1968), p. 209.

وانظر، بارت، **مقدمة جوهر المسيحية لفويرباخ**؛ وبرديائيف، **العزلة والمجتمع**: وجون لويس، **مدخل إلى الفلسفة**؛ وفوجل، مقدمة ترجمته لكتاب **مبادئ فلسفة المستقبل**.

(٢) أزفلد كولبه، **المدخل إلى الفلسفة**، ترجمة أبو العلا عفيفي (القاهرة: ١٩٥٥)، الصفحة ١٢٤.

التي تهتم بتحليل الدين مثل: تاريخ الأديان، ومقارنة الأديان، وعلم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني، وفلسفة الدين التي تعد أوسع هذه العلوم في النظر إلى الدين – تلك كانت أساس أبحاث فويرباخ.

وتظهر فلسفة فويرباخ الدينية التي ترجع الدين إلى الشعور الإنساني بالمقارنة مع غيرها، فهي تتفق مع رأي هربرت سبنسر الذي يعرّف الدين «بالشعور» الذي يحدث لنا حتى نتخيل أنفسنا في مجال مليء بالغموض والأسرار، على أن نفهم هذا الغموض باعتباره غموض الطبيعة البشرية نفسها. وكذلك مولر الذي يؤكد أن الدين هو الشعور باللامتناهي. وكذلك شليرماخر الذي عرّف الدين في **مقالات عن الدين** بأنه الشعور بالتبعية والاعتماد المطلق.[1] وكذلك جوياي Guyay الذي يرى أنّ الدين هو تصور الجماعة البشرية وشعورها بالتبعية لمشيئة أخرى والخضوع لها.

ويقترب تعريف فويرباخ للدين مع ما قدمه عالم الاجتماع الأمريكي غروفتون الذي تابع كلًّا من هـ. ميد وتشارلز كولي وجون ديوي، والذي يرى أن الخارق للطبيعة مثل الآخر الذي يخلقه الإنسان من أجل أن يخضع له[2]. وتقدم نظرية فويرباخ في **الدين الإنساني** في إطار الدراسات الاجتماعية في تفسير الدين، ويربط الباحثون بينها وبين نظريات علماء الاجتماع مثل أوجست كونت ودوركهايم. نجد مثلًا في كتاب **علم الاجتماع الديني** أن وضع فويرباخ يشابه دوركهايم في جانب هام هو أن كلاهما يرى المحتوى الخيالي للدين إسقاطًا لحاجات الإنسان[3]. ويرى إميل بربيه أن فويرباخ مثل كونت في تناول العلاقة المباشرة بين الإنسان والطبيعة على أساس التأليه الطبيعي

---

(١) انظر: محمد عبد الله دراز، **الدين**، الصفحة ٣٩؛ حسن شحاته سعفان، **علم الاجتماع الديني**، الصفحة ٢٢.

(٢) حسن شحاته سعفان، **علم الاجتماع الديني**، الصفحة ٢٢.

(3) Thomas F.O Dea, *The Sociology of Religion* (New Jersey: Prentece-Hall Inc., 1966), pp. 30-31.





في القرن التاسع عشر[١]، بل إنّ برييه كان يقيم علاقات بين فويرباخ وغيره من المفكرين الفرنسيين وليس كونت فقط بل أيضًا إرنست رينان الذي يحاول الإبقاء على كل روحانية المسيحية دون عقائدها، فهذا «الملحد المتدين» نسخة من المثالية الحسية التي قدمها فويرباخ[٢].

إن نظرية فويرباخ الأنثربولوجية في الدين تتعدى الفهم المتعصب الجامد لديانة معينة بحثًا عن الدين الإنساني الأشمل. إنّها تجاوز الثيولوجي إلى الأنثربولوجيا، وهو في هذا يتفق مع كل المحاولات الجادة التي تسعى لتأسيس علم النفس الديني، وعلم الاجتماع الديني، وفلسفة الدين.

---

(1) E. Brehier, *The Nineteenth Century: Period of Systems, 1800-1850*, op. cit., p. 208.

(2) Ibid., p. 209.

انظر فهم رينان للدين وأثره على فهم فرح أنطون للدين في بحثنا ضمن أعمال ندوة فرح أنطون، طرابلس، لبنان ١٩٩٦، وقد نشر بعنوان «مفهوم الدين بين إرنست رينان وفرح أنطون»، مجلة **تحديات ثقافية**، العدد الثاني، خريف ٢٠٠٠.





لودفيغ أندرياس فويرباخ





الله صورة الإنسان
اعتماد الإنسان على الطبيعة: المصدر الوحيد والأخير للدين[١]

(١) إن الكائن الذي يختلف عن الإنسان ويعتبر مستقلًا عنه، وكذلك يختلف عن الله ويعتبر مستقلًّا عنه - كما هو مقدّم في [كتابي السابق] **جوهر المسيحية** - هذا الكائن الذي ليس له طبيعة بشرية، وليس له صفات بشرية، وليس له فردية بشرية، هذا الكائن ليس إلّا الطبيعة[٢].

(٢) الشعور بالتبعية عند الإنسان هو مصدر الدين؛ ولكن موضوع هذه التبعية، أي الذي يُكوِّن الإنسان عليه ويشعر بتبعيته له، ليس في الأصل إلّا الطبيعة. فالطبيعة هي الموضوع الأصلي الأول للدين، كما يبرهن على ذلك تاريخ كل الديانات والأمم بدرجة كافية.

(٣) التأكيد بأن الدين فطري وطبيعي بالنسبة للإنسان [تأكيد] زائف، وذلك في حال تمّت مطابقة الدين مع التأليه. غير أنّ هذا الحكم صحيح تمامًا إذا كان الدين لا يعتبر شيئًا سوى هذا الشعور بالتبعية:

---

(١) قضية تلك الدراسة، أو على الأقل نقطة البداية فيها هي الطبيعة كموضوع للدين. وقد كان عليّ أن لا أعطي اهتمامًا لهذه القضية في كتابي **جوهر المسيحية** لأن جوهر المسيحية ليس الله في الطبيعة وإنما الله في الإنسان.

(٢) الطبيعة بالنسبة لي ليست شيئًا سوى كلمة عامة تشير إلى هذه الكائنات والأشياء والموضوعات التي يميزها الإنسان عن نفسه وعن نتاجاته وهو يدركها تحت اسم الطبيعة العام، ولكنها ليست بأي حال من الأحوال كائنًا عامًا مجردًا أو منفصلًا عن الأشياء الحقيقية أو شخصًا من وجود ميتافيزيقي.



الشعور الذي يكون فيه الإنسان مدركًا تقريبًا بأنه لا يوجد ولا يستطيع الوجود من دون كائن آخر مختلف عنه، وأن وجوده لا ينشأ في ذاته. وإذا كان فهمنا هكذا، فإنه يكون ضروريًّا للإنسان كضرورة النور للعين، أو الهواء للرئتين، أو الطعام للمعدة. والدين هو إظهار مفهوم الإنسان لنفسه، ولكن علاوة على ذلك، فإن الإنسان كائن لا يوجد من دون ضوء، ومن دون هواء، ومن دون ماء، ومن دون أرض ومن دون طعام. هو باختصار كائن يعتمد على الطبيعة. وهذا الاعتماد في الحيوان والإنسان طالما أنه يتحرك داخل المجال الحيواني فإنّه اعتماد غير واع. ولكن، عند ارتفاعه إلى الوعي والتخيل وعند التفكير فيه والاعتراف به يصبح دينًا. وهكذا فإن الحياة كلها تعتمد على تغيّر الفصول، ولكنّ الإنسان بمفرده يحتفل بهذا التغير عن طريق أعمال درامية وأفعال ابتهاجية. ولكن هذه الاحتفالات التي تتضمن وتمثل تغير الفصول أو أشكال القمر هي أقدم وأول الديانات الإنسانية، كما أنها أشكال الاعتراف الحقيقية بها.

(٤) الإنسان وكذلك أيّ أمة أو قبيلة، إذا أخذنا كلًّا على حدة ونظرنا إليه في النواحي التي تخصه، لا يعتمد على الطبيعة أو الأرض عمومًا، ولكن على موقع خاص. وليس على الماء عمومًا، ولكن على نوع خاص من المياه: مجرى أو عين ماء. وهكذا فإن المصريّ لا يكون مصريًّا بعيدًا عن مصر، والهنديّ ليس هنديًّا بعيدًا عن الهند. ولهذا السبب عينه، فإن الأمم القديمة التي كانت ملتصقة عن قرب بأرضها ولم تكن قد وصلت بعد إلى مفهوم طبيعتها الحقيقية كأفراد في الجنس البشري - لكنها كانت متعلقة بفرديتها وخصوصيتها كأمم وقبائل - كان لها تبرير كافٍ في عبادتها للجبال والأشجار والحيوانات والأنهار والعيون التي كانت جزءًا من بلدانها المحترمة ككائنات مقدّسة، وذلك لأن فرديتها الكلية ووجودها كان قاصرًا في بنيانه على خصوصية بلدها وطبيعتها تمامًا. وكذلك الذي يدرك الكون كبيت له ويدرك نفسه على أنه جزء منه ويحوّل الشخصية الكلية لكينونته إلى مفهومه كله.



إنها لفكرة خيالية تلك التي تقول بأن الإنسان لم يتمكن إلا بواسطة الرعاية الإلهية ومن خلال مساعدة الكائنات الخارقة، مثل الآلهة والأرواح والجن والملائكة، من أن يرفع نفسه فوق مستوى الحيوان. وبالطبع، فقد أصبح الإنسان بصورة تخالف ما هو عليه من خلال نفسه فقط. وقد احتاج من أجل هذا مساعدة الكائنات الأخرى. ولكن هذه الكائنات لم تكن مخلوقات خارقة للطبيعة نسجها الخيال، ولكنها كانت كائنات طبيعيّة فعلية. فهي ليست كائنات تعلوه وإنما تدنوه؛ لأن كل شيء يساعد الإنسان في أفعاله الواعية والإرادية تُطلق عليه عمومًا صفة البشريّ. وكل هبة وعطية لا تأتي من أعلى ولكن من أسفل؛ فهي لا تأتي من فوق وإنما من أعماق الطبيعة. والكائنات المساعدة هذه وكذلك الجان التي تحفظ وتحرس الإنسان هي على وجه الخصوص الحيوانات. وقد استطاع الإنسان من خلالها فقط أن يرتفع بنفسه إلى أعلى منها، ومن خلال حمايتها ومساعدتها فقط أمكن لبذرة الكمال البشري أن تنمو. وهكذا فإننا نقرأ في كتاب **زندفستا** Zendavesta وحتى في أكثر أجزائه قدمًا **فنديداد** Vendidad: «إن العالم مرفوع لأعلى من خلال ذكاء الكلب، وإذا لم يَحمِ [الكلبُ] العالمَ فإن اللصوص والذئاب سوف تسطو على كل الممتلكات». وأهمية الحيوانات هذه للإنسان، وخصوصًا في عصور الحضارة الغابرة، تبرر تمامًا العبادة الدينية التي كان ينظر بها إليها. فالحيوانات كانت ضرورية ولا يمكن للإنسان الاستغناء عنها، فعليها اعتمد وجوده البشري. ولكن حياته ووجوده اعتمدا على إلهه الخاص.

(٥) وإذا كان المسيحي لم يعبد الطبيعة على أنها اللّه، فإن ذلك يرجع فقط إلى أن وجوده طبقًا لعقيدته لا يعتمد على الطبيعة، ولكن على إرادة كائن مختلف عن الطبيعة ولكنه مازال يفكر في هذا الكائن ويعبده على أنه مقدس؛ بمعنى أنه كائن سامٍ. ويرجع ذلك فقط إلى أنه يراه مبدع وجوده وحياته وحافظهما. وهكذا فإن عبادة اللّه تعتمد فقط على عبادة الإنسان لنفسه، وهي ليست سوى إظهار لتلك العبادة. فإذا افترضنا أنني أحتقر نفسي وحياتي، والإنسان أصلًا

وعادةً لا يفرق بين نفسه وحياته، فكيف يمكن أن أمتدح وأعبد ذلك الذي تعتمد عليه تلك الحياة الجديرة بالشفقة والاحتقار؟ إنّ القيمة التي أعزوها، بوعيٍ تام، لمصدر الحياة تعكس في الواقع القيمة التي أعزوها، من دون وعي، للحياة ولنفسي. وكلما زادت قيمة الحياة كلما زادت قيمة هؤلاء الذين يعطون الحياة وقدرهم: الآلهة. كيف كان يمكن للآلهة أن تتألق في الذهب والفضة من دون أن يعرف الإنسان قيمة الذهب والفضة واستعمالهما؟ ما هو الفرق بين كمال الحياة وحبّها بين الإغريق، وزهد واحتقار الحياة بين الهنود؟ ولكن في نفس الوقت ما هو الفارق بين علمَي الأساطير الهندي والإغريقي؟ وبين مَن ولَد الآلهة والبشر في الأولمب وبين الفأر الهندي الضخم (الأبصوم Opossum) أو الحية المجلجلة ذات الرنين (Rattlesnake) اللذَين يرى الهنود في أحدهما سلفًا لهم؟

(٦) إنّ المسيحي يستمتع بحياته تمامًا مثل الوثنيّ ولكنه يرسل نذور شكره عن استمتاعه بالحياة عاليًا إلى الأب [الذي] في السماء. وهو يتهم الوثني بعبادة الأوثان لنفس السبب: لأنه يقصر عبادته على المخلوق ولا يرتفع إلى السبب الأول كسبب حقيقي وحيد لكل المنافع. ولكن هل أدين بوجودي إلى آدم (الإنسان الأول)؟ هل أقرّه على أنه والدي؟ ولماذا لا أقف عند المخلوق؟ ألست بنفسي مخلوقًا؟ أليس ذاك المخلوق أقرب الأسباب المادية التي يمكنني تحديدها ومعرفة أثرها على فرديّتي، والسبب الأخير الذي يتّصل بي مباشرةً والذي لست، أنا نفسي، بعيدًا عنه لأنني أنا أيضًا كائن محدود وفرديّ؟ أليست فرديّتي غير قابلة للفصل والتعريف لأنها من نفس وجودي وتعتمد على فردية والدي؟ ألا أفقد إذا ما رجعت إلى الوراء أكثر فأكثر كل آثار وجودي؟ ألا يوجد بالضرورة حدّ في رجوعي هذا بحثًا عن السبب الأول؟ أليست بداية وجودي فردية مطلقة؟ هل تم إنجابي وحملي في نفس العام وفي نفس الساعة وبنفس المزاج، باختصار تحت نفس الظروف التاريخية والخارجية مثل أخي؟ ولهذا أليس أصلي (جوهري) من وجهة النظر الفردية كأصل لي أنا تمامًا مثلما حياتي هي حياتي



من دون تناقض؟ وهل عليّ إذًا أن أصل بحبّي البنَوي [حبّ الابن لأبيه] وتوقيري إلى آدم؟ كلا! إنني مخوّل تمامًا لأن أتوقف عند توقيري الديني عند تلك الأشياء الأكثر قربًا لي، أي والداي، لأنهما سبب وجودي.

(٧) والسلسلة المتصلة من الأسباب أو المواضيع المحددة، والتي عرفت بواسطة الملحدين قديمًا على أنها غير محدودة وبواسطة المؤلّهين على أنها واحد محدود، توجد فقط في أفكار الإنسان وخياله، تمامًا مثل الوقت حيث تتبع فيه الدقيقة سابقتها، من دون انقطاع أو تميّز في ما بينهما. وفي الحقيقة فإن الرتابة المملة لهذه السلسلة السببية يتم قطعها وتحطيمها بواسطة الاختلاف والفردية التي لدى المواضيع، والتي تتسبب الفردية في ظهور كلٍّ منها في حلّة جديدة مستقلة مفردة، نهائية ومطلقة. وبالتأكيد فإن الماء الذي هو في مفهوم الدين الطبيعي «كائن مقدس»، هو من ناحيةٍ مركب يعتمد على الهيدروجين والأوكسجين، ولكن في نفس الوقت شيء جديد إذا ما قارناه بنفسه فقط، شيء أصلي إذا كانت صفات عنصريه المكونَين له قد اختفت وتحطمت. وبالتأكيد فإن ضوء القمر الذي عبده الوثنيون في بساطتهم الدينية كضوء مستقل إنما نستمده من ضوء الشمس المباشر، ولكنه في نفس الوقت مختلف عنه، فضوء القمر الخاص به قد تغير وتعدل بفعل مقاومة القمر. وهكذا فإنه أصبح ضوءًا لا يمكن أن يوجد من دون القمر، وخصوصيته لها مصدر وحيد فقط في القمر. وبالتأكيد فإن الكلب الذي يخاطبه الفارسي في صلاته على أنه كائن مفيد، وبالتالي مقدس، بسبب يقظته واستعداده للخدمة وإخلاصه هو مخلوق أنتجته الطبيعة، وهو ليس ما هو عليه من هذه الصفات بإرادة من ذاته. غير أنّه ليس إلا الكلب نفسه: هذا الكائن الخاص الذي لديه تلك الصفات التي تدعوني إلى توقيره. هل عليّ الآن، عندما أدرك هذه الصفات، أن أنظر إلى السبب الأوّل والعامّ الذي جاء بالكلب؟ وبالتالي أن أدير ظهري للكلب وأتركه؟ غير أنّ ذاك السبب الأوّل والعام هو نفسه، من دون تغيير، علّة ما عند الكلب من



الودّ، وفي الوقت نفسه، ما عند الذئب من العداوة. وإذا ما كنت أريد أن أتّبع حقّي في المحافظة على وجودي، فإنّني مضطرّ إلى إنهاء وجود ذلك الذئب، بصرف النظر عن كون السبب الأوّل والعام واحد في الحالتين.

(٨) والكائن المقدس الموحى به في الطبيعة ليس إلّا الطبيعة نفسها، وقد تجلت بقوة لا يمكن مقاومتها بوصفها كائنًا مقدّسًا. وقد عبد المكسيكيون القدماء إلهًا، أو بالأحرى آلهة للملح من بين آلهتهم العديدة. وإله الملح هذا يمكن أن يُظهر لنا، كمثال أخّاذ، نموذجَ إله الطبيعة عمومًا. «فالملح الصخري» يمثّل، نظرًا لآثاره الاقتصادية والطبية وغير ذلك، عنصري الفائدة والاستخدام اللذين تحقّقهما الطبيعة، وهو ما امتدحها المؤلّهون بدرجة كبيرة. يبرز جمال الطبيعة في التأثير البصريّ للملح على العين، وفي ألوانه وفي بريقه وشفافيّته. في بنيته وشكله البلوري، يظهر تجامس الطبيعة واتّساقها. ثمّ إنّ تكوّنه من عناصر متناقضة يعكس مزج العناصر المختلفة للطبيعة في عنصر واحد كليّ – هذا المزاج الذي اتّخذه المؤلّهون برهانًا قطعيًّا على وجود حاكم للطبيعة مختلف عنها، وذلك لأنهم، بسبب جهلهم بالطبيعة، لم يعرفوا أن العناصر والأشياء المادية مهيأة تمام التهيؤ لأن يجتذب الواحد منها الآخر ويتحد في كل جديد عندما تكون متناقضةً ومختلفةً بعضها عن بعض. ولكن من هو الآن إله الملح؟ أي إله هذا الذي يختزن الملح سلطته ووجوده وتمظهره ونتائجه وخواصه؟ إنّه ليس إلّا الملح ذاته؛ ذاك الذي يبدو للإنسان بسبب صفاته ونتائجه كشيء مقدّس، أي ككائن نافع جدير بالمديح والإعجاب. وقد خلع هوميروس على الملح صفة التقديس بوضوح. وهكذا وحيث أن إله الملح ليس إلا انطباعًا أو تعبيرًا عن إله أو آلهة الملح، فالأمر نفسه ينطبق أيضًا على إله العالم، أو الطبيعة عمومًا، فهو انطباع وتعبير عن قدسية الطبيعة.

(٩) والاعتقاد بأنّه ثمّة كائن آخر في الطبيعة ظاهر ومتميز عن الطبيعة





ذاتها، أو أن الطبيعة يملؤها ويحكمها كائن آخر مختلف عنها، إنما يماثل في الواقع العقيدة القائلة بأن الأرواح والشياطين والعفاريت وما شابه تُظهر نفسها من خلال الإنسان، على الأقل في حالة معينة، وأنها تستحوذ عليه. وهو في الواقع الاعتقاد نفسه بأن كائنًا روحيًّا غريبًا يستحوذ على الطبيعة. وفي الحقيقة فإن الطبيعة، إذا ما نظرنا إليها على ضوء مثل هذا الاعتقاد، تكون مملوكةً لروح ما، ولكنّ هذه الروح هي روح الإنسان وخياله ونفسه التي تنتقل بذاتها طواعيةً إلى الطبيعة وتجعلها رمزًا ومرآة لكينونة الإنسان.

والطبيعة ليست فقط الموضوع الأول والأصلي للدين، ولكنها أيضًا المصدر الأخير والمستمر له. إنّ الاعتقاد بأنّ اللّه، حتى عندما نتخيله ككائن خارق للطبيعة مختلف عنها، موضوع موجود خارج الإنسان، أي إنّه كائن موضوعي على حدّ تعبير الفلاسفة، هذا الاعتقاد ليس له من مصدر إلا في الحقيقة القائلة بأن الكائن الموضوعي الذي يوجد فعلًا خارجًا عن الإنسان، أي العالم أو الطبيعة، هو في الأصل اللّه. ووجود الطبيعة ليس مبنيًّا على وجود اللّه كما يتصور التأليه Theism ولكن على العكس من ذلك، فإن وجود اللّه أو بالأحرى الاعتقاد في وجوده ليس مبنيًّا إلا على وجودِ الطبيعة، فإنك مضطر إلى أن تتخيل اللّه ككائن موجود، وذلك فقط لأن الطبيعة بذاتها تضطرّك إلى أن تفترض مسبقًا وجود الطبيعة بوصفها السبب والشرط لوجودك ووعيك. والفكرة الأولى المتعلقة باللّه ليست إلا الفكرة نفسها بعينها: إنّه الوجود السابق لوجودك والمفترَض قبله.

من جهة أخرى، إنّ الاعتقاد بأن اللّه موجود بشكل مطلق خارج عقل الإنسان وروحه - من دون أن يهمنا في ذلك أوُجِد الإنسان أم لا، أتأمّلَ في اللّه أم لا، أرغبَ فيه أم لا - هذا الاعتقاد، أو بالأحرى موضوعه، لا يعكس لخيالك سوى الطبيعة التي لا يرتكز وجودها إلى وجود الإنسان، وبدرجة أقل بكثير مما يرتكز على فعل العقل والخيال البشري. وعلى هذا فإذا كان رجال اللاهوت وخصوصًا العقلانيون يجدون شرف اللّه



بشكل واضح في أن لد٤**الكتاب المقدّس** نفسه نقرأ [**سفر الجامعة**]: «[٤/١] جيل يمضي وجيل يأتي والأرض قائمة أبدَ الدهور». وفي كتب **زندفستا** يُعبر عن الشمس والقمر بوضوح على أنهما خالدان بسبب استمرارهما. وقال إينكا البيروفي (من بيرو) لراهب دومنيكانيّ: «إنك تعبد إلهًا مات على الصليب ولكني أعبد الشمس التي أبدًا لا تموت».

واللّه هو الكائن الرحيم العطوف على الجميع «لأنه يُطلع شمسه على الأشرار والأخيار ويُنزل المطر على الأبرار والفُجّار» [**إنجيل متّى،** ٤٥/٥]. ولكن هذا الكائن الذي لا يميز بين الخير والشر، وبين العادل والظالم، والذي يوزع متع الحياة بلا مراعاة للصفات الأخلاقية لمن يتلقّى تلك النعم، والكائن الذي يُبهِر الإنسان بآثار أفعاله الخيّرة، كضوء الشمس المنعش ومياه المطر، والتي هي مصدر الأشياء المحسوسة الأكثر نفعًا، هذا الكائن هو الطبيعة.

واللّه كائن يشتمل على الكل. هو كلي وغير قابل للتغيّر؛ ولكنه هو نفسه الشمس التي تشرق على كل الناس والكائنات وعلى الأرض، وهو نفسه السماء التي تحتوى على ذلك كلّه، وهو نفس الأرض التي تحمل ذلك كلّه. ويقول أمبروزياس: «إن الطبيعة العامة تبرهن على أن هناك إلهًا واحدًا؛ لأن هناك عالمًا واحدًا». ويقول بلوتارك: «تمامًا مثلما يشترك الجميع في الشمس والسماء والقمر والأرض والبحر، مع أن كلّ فرد يدعوها بأسماء مختلفة، فبالمثل توجد روح واحدة تحكم الكون، ولكن لها أسماء مختلفة ويتم عبادتها بطرق مختلفة».

لا يستقرّ اللّه في المعابد التي صنعتها الأيدي؛ وكذلك الطبيعة. من يستطيع أن يطوق الضوء والسماء والبحر بحدود من وضع البشر؟ لقد عبد الفرس والألمان القدماء الطبيعة فقط، ولكن لم يكن لديهم معابد، فعابد الطبيعة يجد أن صلاة المعبد أو الكنيسة صناعية، والحوائط التي يتم قياسها بعناية ضيقة جدًا وشديدة الحرارة والرطوبة ولا يشعر براحته إلا تحت قبة السماء التي لا حد لها، والتي تظهر حين يتأملها بحواسه.



واللّه هو ذلك الكائن الذي لا يمكن تعريفه باستخدام مقاييس بشرية، فهو مخلوق عظيم غير محدود ولا يمكن قياسه، ولكنه كذلك لأن عمله، أيّ الكون، عمل عظيم. والعمل يمتدح سيده، فروعة الخالق ليس لها من أصل إلا في روعة إنتاجه، «كم هي عظيمة الشمس، ولكن ما هو أكثر عظمة هو ذلك الذي خلقها».

واللّه خالق الأرض والإنسان، كائن أعلى، ولكن حتى هذا الكائن الأعلى هو في أصله وأساسه ليس إلا الكائن الأعلى في الفضاء والذي يمكن أن نفكر فيه بصريًا: السماء بظواهرها البراقة. وتقوم كل الديانات التي لديها نوع من التخيل بتحويل آلهتها إلى منطقة السحاب وإلى أثير الشمس والقمر والنجوم وتضيع كل الآلهة في بخار السماء الزرقاء في النهاية. حتى الكائن الروحي للمسيحية له مقعده وقاعدته عاليًا في السماء.

اللّه كائن غامض لا يمكن إدراكه حسيًا، ولكن ذلك لأن الطبيعة بالنسبة للإنسان، وخصوصًا المتدين، كائن غامض لا يمكن إدراكه؛ ويقول اللّه لأيوب [**سفر أيوب**]: [١٦/٣٧] «هل تعلم موازنة الغيوم؟» [١٦/٣٨] «هل وصلت إلى ينابيع البحر؟» [١٨/٣٨] «هل أحَطت بعرض الأرض؟» [٢٢/٣٨] «هل وصلت إلى مخازن الثلج؟».

وأخيرًا فإن اللّه هو ذلك الكائن المستقل عن الإرادة البشرية، والذي لا تحركه الحاجات والعواطف البشرية. ولا يساويه إلا نفسه، ويحكم طبقًا لقوانين غير قابلة للتغير ويقيم نظمًا غير قابلة للتغير طوال الأزمان. ولكن هذا الكائن مرة أخرى ليس سوى الطبيعة التي تظل كما هي في كل التغيرات ولا تعرض لها أبدًا مظاهر التردد التي تكون عند الحاكم الجائر المتعنّت. ولكنها تخضع في كل مظاهرها إلى قوانين غير قابلة للتغير، قوانين طبيعية قاسية وغير مبالية[1].

---

(١) كل هذه الصفات التي أخذت أساسًا من التأمل في الطبيعة أصبحت في عصور تالية مجردة وميتافيزيقية تمامًا كما أصبحت الطبيعة نفسها خلقًا من عقل الإنسان. في =



(١٠) ومع أنّ اللّه خالق للطبيعة، فإنّنا نتخيله ونمثله ككائن مختلف عن الطبيعة، فإن ما يتضمنه ويعبر عنه هذا الكائن، وكذلك مضمونه الحقيقي ليس إلا الطبيعة. وكما نقرأ في **الكتاب المقدّس**: «من ثمارهم تعرفونهم» [**إنجيل متّى** ١٦/٧]؛ ويشير الحواري بولس إلى العالم على أنه العمل الذي يمكن من خلاله أن نفهم وجود اللّه وكينونته لأن ما ينتجه المرء يتضمن كينونته ويظهر ما هو قادر على فعله. وما لدينا في الطبيعة، وما لدينا في اللّه، إذا ما تخيلناه فقط على أنه خالق أو سبب الطبيعة، ليس كائنًا أخلاقيًا وروحيًا، ولكنه كائن فيزيقي طبيعي فقط، فالعبادة المبنية على أنّ اللّه خالق للطبيعة فقط - من دون أن ترجع إليه أي صفات أخرى مستمدة من الإنسان ومن دون أن نتخيله في الوقت نفسه على أنه سياسي وأخلاقي، بمعنى أن يشرّع القوانين للبشر - مثل هذه العبادة سوف تكون مجرد عبادة للطبيعة. صحيح أن خالق الطبيعة يتمتع بالعقل والإرادة، ولكن الذي ترغب فيه إرادته والذي يفكر فيه عقله هو تمامًا ما لا يتطلّب إرادةً وعقلًا، ولكن قوى وحوافز آلية فيزيقية وكيميائية ونباتية وحيوانية لا غير.

(١١) ومثلما يكون تكوّن الطفل في الرحم صغيرًا، وكذا نبضات القلب والهضم والوظائف العضوية الأخرى، والتي هي نتائج للعقل والإرادة، فإن تأثير أو نتاج الكائن الروحي في الطبيعة عمومًا يكون صغيرًا، بمعنى الكائن الذي يريد ويعرف أو يفكر. وإذا كانت الطبيعة أساسًا نتاج العقل، فإنها بالتالي تجلٍّ للعقل، وحينئذ ستكون الظواهر الطبيعية للزمن الحالي تأثيرات روحية وتجليات أيضًا. البداية الخارقة للطبيعة تتطلب بالضرورة استمرارًا خارقًا للطبيعة، لأنّ الإنسان

= هذه النقطة تحديدًا حيث ينسى الإنسان أصل الآلهة في الطبيعة، وحين لا يعود اللّه موضوعًا للأحاسيس وإنما كائنًا خياليًا، يجب علينا أن نقول إن اللّه الذي ليس له صفات إنسانية والذي يجب تمييزه عن الإله الإنساني، ليس إلّا جوهر العقل. وأحيل هنا إلى علاقةٍ بين هذا العمل وبين أعمالي السابقة قبل: **لوثر وجوهر المسيحية**.



يعتقد أن العقل والإرادة هما سبب الطبيعة، وذلك عندما تتحدى التأثيرات إرادته الخاصة به، وتتعدى عقله، حيث يفسر الأشياء من خلال تشابهات وأسباب بشرية، وحيث لا يعلم شيئًا عن الأسباب الطبيعية. وبهذا تُستَمد الظواهر الخاصة والحالية من اللّه – على سبيل المثال حركة النجوم التي لا يستطيع فهمهما – أو تُستَمد من أرواح تابعة (أدنى) للّه. وإذا لم يعد مركزُ الأرض والنجوم، كما هو عليه الآن، كلمةَ اللّه القدير، والدافع في حركتها ليس دافعًا روحيًّا أو ملائكيًّا وإنّما دافع آليّ «ميكانيكي»، فإن السبب الأول لهذه الحركة هو أيضًا بالضرورة سبب آليّ أو سبب طبيعيّ عمومًا. وإذا استمدت الطبيعة من العقل والإرادة أو بوجه عام من العقل، فإن هذا معناه أننا نغفل المصاعب أو الاعتبارات المهمة، وأنّنا «نأتي لننقذ العالم، من رحم العذراء، ومن دون مساعدة الإنسان بل من خلال الروح القدس». ومعنى ذلك أن «نحوّل الماء إلى خمر»، ومعناه أن نسكن العواطف «بالكلمات»، وأن نحوّل الجبال «بالكلمات»، ويستعيد الكفيف بصره «بالكلمات». ما يفعله الضعف وضيق الأفق هو أنه يستغني عن الأسباب الثانوية للخرافات، مثل المعجزات والشياطين والأرواح وغير ذلك ويستبدله بتفسيره لظواهر الطبيعة، ولكن يترك السبب الأول لهذه الخرافات دون أن يمسّه.

(١٢) يؤكد العديد من الكتّاب الكنسيين القدماء على أن ابن اللّه ليس نتاجًا لإرادة اللّه ولكنه نتاج لطبيعة اللّه، وأن نتاج الطبيعة سابق على نتاج الإرادة. وعلى هذا فإن فعل الإنجاب كفعل للطبيعة يتقدم على فعل الخلق كفعل للإرادة، وهكذا فإن الاعتراف بالطبيعة وقوانينها ذات القدرة الكلية يسود حتى داخل مجال الاعتقاد باللّه الخارق للطبيعة، مع أن هذا كما هو واضح جدًا تناقض لإرادته ووجوده. ومن المفترض أن فعل الإنجاب سابق لفعل الإرادة؛ فنشاط الطبيعة يعتبر سابقًا لنشاط الفكر والإرادة، وهذا حقّ صريح. فالطبيعة يجب بالضرورة أن توجد قبل وجود أي شيء يتميّز بنفسه عنها، ويضع الطبيعة كموضوع لفعل التفكير، والإرادة في مقابل ذاته. والطريق



الصحيح للفلسفة يسير من الذكاء (التفكير) إلى العقل. ولكن الطريق المباشر إلى العالم المضطرب للّاهوت يمضي من العقل إلى التفكير. إن تأسيس العقل (الروح) mind على أساسٍ غير الطبيعة، بل على العكس تأسيس الطبيعة على أساس العقل، يتطابق مع عدم وضع الرأس فوق الجسد، بل وضع الجسد على الرأس. وأي درجة أعلى من درجات التطور تفترض مسبقًا الدرجة الأدنى وليس العكس[١]، وذلك لسبب بسيط وهو أن الجزء الأعلى يقتضي وجود شيء أدنى منه حتى يكون هو الأعلى. وكلما زاد علو الكائن، وعظمة قيمته، أو علا شرفه، كلما زادت افتراضاته المسبقة، ولهذا السبب ذاته، فإنه ليس الكائن الأول ولكن الأخير الذي يعتمد إلى أقصى درجة على غيره، والذي يحتاج أكثر من غيره، والأكثر تعقيدًا عن غيره. هو الكائن الأعلى تمامًا كما هو الأمر في تاريخ تكون الأرض، فإن النواتج الأخيرة (والأكثر حداثة مثل البازلت [الأحجار البركانيّة]) المركزة هي أكثر ثقلًا وليست المواد التي تكونت في البداية من الأردوز والجرانيت. فالكائن الذي ليس لديه الشرف في أن يفترض شيئًا مسبقًا له الشرف أيضًا في ألّا يكون شيئًا. غير أنّه من الصحيح أيضًا أن المسيحيين يفهمون جيدًا فنَّ عمل شيء من لا شيء.

(١٣) «كل الأشياء التي تأتي من اللّه وتعتمد عليه»: هذا هو ما يقوله المسيحي بما يتفق مع إيمانه الإلهي، «ولكن» سرعان ما يضيف «بشكل غير مباشر» بعقله غير الإلهي أنّ اللّه هو فقط السبب الأول ومن ثمّ يأتي بعده جيش لا نهاية له من الآلهة التابعة، من الأسباب الوسطى. ولكن الأسباب الوسطى تلك، هي فقط الأسباب المؤثرة والحقيقيّة وهي ليست إلا الأسباب المحسوسة والموضوعية. فالإله الذي لم يعد يلقى الإنسان باسم «أبولو»، والذي لم يعد يوقظ الروح

---

(١) قد يصدق هذا بالمعنى المنطقي، ولكنه لا يصدق أبدًا في حال كان المقصود هو التكوين الحقيقي.



بصواعق وبرق «جوبيتر»، والذي لم يعد يهدّد العاصي بالمذنّبات والظواهر النارية الأخرى، والذي لم يعد يجذب بيده العليا الحديد إلى حجر المغناطيس ويحدث المد والجزر ويحمي اليابسة من قوى المياه التي تهدد دائمًا بطوفان آخر، باختصار، الإله الذي أخِذ من إمبراطورية الأسباب المتوسطة، هو سبب من الناحية اللفظيّة لا غير، فهو مخلوق غير مؤذٍ ومتواضع ومن نسج الخيال. إنّه مجرد افتراض من أجل حل المسألة النظرية وتفسير بداية الطبيعة أو بالأحرى الحياة العضوية. ذلك أنّ افتراض كائن مختلف عن الطبيعة بغرض تفسير وجودها يجد أصوله في استحالةِ - وهي استحالة نسبيّة وذاتيّة فقط - تفسير الحياة العضوية، والبشرية منها على وجه الخصوص، انطلاقًا من الطبيعة، وهو يعادل ما يقوم به المؤلّه في عجزه عن تفسير الحياة من خلال الطبيعة، إذ يجعل منه عجزًا في الطبيعة عن أن تثمر الحياة من ذاتها؛ هكذا يسحب المؤلّه محدوديّة عقله على الطبيعة [ويفترض لها محدوديّةً موازية].

(١٤) الخلق والحفظ لا يمكن فصلهما. وعلى هذا، إذا كان ثمّة كائن مختلف عن الطبيعة - إله مثلًا - هو الذي خلقنا فإنّه أيضًا الذي يحفظنا، وليس قوى الهواء أو الحرارة أو المياه أو الخبز؛ إنّها قوى اللّه تبقينا وتحفظنا. وذلك كما يقول لوثر: «فإنه ليس الخبز ولكنها كلمة اللّه تغذي أيضًا الجسد بطريقة طبيعية وتخلق وتحفظ كل الأشياء. وحيث تكون موجودة فإنه (اللّه) يقوم بالتغذية بوساطتها وتحت سمعها، حتى إننا لا نراها ونعتقد أن الخبز يقوم بذلك. ولكن عندما لا توجد فإنه يُغذي من دون الخبز من خلال كلمته فقط؛ كما يفعل بواسطة الخبز. قصارى القول فإن كل المخلوقات هي أقنعة ومسرحيات صامتة تخص اللّه؛ يسمح لها أن تساعده في كل أنواع العمل التي تستطيع القيام به، وبالفعل فإنها تؤدي ذلك دون معاونة».

ولكن إذا كان اللّه هو حافظنا بدلًا من الطبيعة، فإن الطبيعة هي مجرد «شكل متنكر للإله»، وعلى هذا تصبح كائنًا زائفًا تخيليًا



والعكس صحيح تمامًا؛ فالله هو كائن زائف وتخيلي إذا كانت الطبيعة تحفظنا. ولكن الشيء الواضح الآن - والذي لا يمكننا إنكاره - أننا ندين بالإبقاء علينا إلى الآثار والصفات والقوى الخاصة بالكائنات الطبيعية فقط. وعلى هذا فإننا لسنا مخلوقين فحسب، لكننا مضطرون إلى أن نصل إلى نتيجة أننا ندين بأصلنا أيضًا إلى الطبيعة، فقد وضعنا في منتصف الطبيعة تمامًا، وهل يمكن لبدايتنا ولأصلنا أن يكمن خارج الطبيعة؟ (نحن نعيش داخل الطبيعة وعلى الطبيعة وبواسطة الطبيعة فهل يجب علينا مع ذلك ألا نكون منها؟ يا له من تناقض!).

(١٥) الأرض لم تكن دائمًا في حالتها الحاضرة، وعلى العكس فقد أخذت شكلها الفعلي من خلال سلسلة من التطورات والثورات. واكتشف علم الجيولوجيا أنه في المراحل المختلفة لتطورها كانت توجد أجناس متعددة من النباتات والحيوانات لم يعد لها وجود بعد أو حتى كانت توجد على مدى عصورها، على سبيل المثال لم يعد يوجد حيوانات كالأمونيات Ammonites، ولا الزواحف المجنحة Pterodactyles، أو الأكصورات Ichthyosauri، ولا البلصورات Plesiosauri، ولا البهضمات Magatheria، ولا الديناصورات Dinotheria. لم لا توجد هذه كلها؟ الظاهر أنّه بسبب انعدام شرط وجودها. ولكن إذا كانت نهاية أي حياة تتوافق مع نهاية ظروفها، فإن البداية أيضًا، أي أصل مثل هذه الحياة، يتوافق مع أصل ظروفها. حتى الآن، حيث النباتات، على الأقل تلك النباتات ذات التنظيمات الأعلى، تتوالد عن طريق الإنجاب العضوي فقط، فإنّه يمكن - بطريقة جديرة بالملاحظة ولو لم يكن بالمقدور تفسيرها - رؤيتها تتكاثر في أعداد لا حصر لها بمجرد أن تمنح ظروف حياتها الخاصة بها. وعلى هذا فإنه لا يمكن أن نعتقد أن أصل الحياة العضوية هو عمل معزول، أي عمل يأتي بعد نشأة ظروف الحياة، ولكن بالأحرى هو العمل واللحظة التي تتلقى فيها درجة الحرارة، والهواء، والماء، والأرض



عمومًا مثل هذه الصفات، حيث يدخل الأوكسجين، والهيدروجين، والكربون، والنيتروجين داخل هذه التركيبات كأشياء ضرورية لوجود الحياة العضوية. وهذه اللحظة يجب أيضًا أن ينظر إليها على أنها اللحظة التي تمتزج فيها هذه العناصر من أجل تكوين الأجساد العضوية. وعلى هذا إذا كانت الأرض بفضل الطبيعة الخاصة بها قد استطاعت على مر الزمن أن تطور وتهذب نفسها لدرجة تنبت بها شخصية مناسبة لوجود الإنسان ومتلائمة مع طبيعة أو لنقل شخصية بشرية، فإنها تستطيع حينئذ أن تنتج الإنسان بفضل قوتها الذاتية.

(١٦) قوى الطبيعة ليست «لا محدودة» مثل قوى اللّه، أي قوى الخيال الإنسانيّ؛ إنها – الطبيعة – لا تستطيع أن تفعل كل شيء في كل الأوقات وتحت كل الظروف فإنتاجها ونتائجها تعتمد على الظروف. وعلى هذا، فإذا كانت الطبيعة لا تستطيع اليوم أن تنتج أجسادًا عضوية عن طريق «التوالد التلقائيّ» (spontaneous - Generatio aequivoca generation) فإن هذا ليس دليلًا على أنها لم تستطع أن تقوم بذلك في الأزمنة الماضية. والسمة الحالية للأرض هي الثبات، فقد مضى زمن الثورات ولم تعد الأرض تضطرم. والبراكين ليست رؤوسًا مضطربة مفردة؛ ليس لها تأثير على الجماهير، ولهذا فإنها لا تزعج النظام القائم بالأشياء، وحتى أعظم البراكين التي يتذكرها الإنسان، أي ثورة بركان جورلو Jorullo في المكسيك، لم تكن شيئًا سوى تمرد محليّ. ولكن،كما أن الإنسان يُظهر في الأوقات غير العادية قوًى غير عادية أو أنه يستطيع أن يفعل في أوقات الانفعال والابتهاج العالية ما لا يستطيعه فعله في الأوقات الأخرى، وكما أن النبات يستطيع في أوقات معينة، مثل فترة نمو البذرة، والتفتح، والتلقيح أن ينتج الحرارة، ويستهلك الكربون والهيدروجين، وبالتالي أن يظهر وظيفةً حيوانية تتناقض بطريقة مباشرة مع وظائفه النباتية العادية، كذلك الأرض، فإنها في زمن ثورتها الجيولوجية فقط، حين كانت كل قواها وعناصرها في حالة تخمّر عالٍ جدًا وفي حالة

غليان وتوتر، طورت قوى لإنتاج الحيوانات. نحن نعرف الطبيعة فقط في شكلها الحالي؛ ولكن، كيف لنا نستنتج أن ما لا يحدث بواسطة الطبيعة الآن لا يمكن أن يحدث مطلقًا حتى في عصور مختلفة تمامًا وتحت ظروف وعلاقات مختلفة تمامًا[١].

(١٧) لم يكن لدى المسيحيين القدرة الكافية لكي يعبروا عن دهشتهم من أن الوثنيين قد عبدوا كائنات مخلوقة، على أنهم قد أعجبوا بهم لهذا السبب عينه، لأن هذه العبادة كانت مبنية على تأمل صحيح وتام للطبيعة. الإنتاج والمجيء إلى الحياة ليس إلا التفرّد. فكل الكائنات الفردية هي كائنات مخلوقة، ولكن العناصر الأساسية العامة وكائنات الطبيعة التي ليس لها فردية ليست مخلوقة. فالمادة ليست مخلوقة، ولكن الكائن الفرد يتميز بنوع أعلى وأكثر قداسة من تلك التي ليس لها فردية. وصحيح أن الميلاد أمر شائن والموت أمر مؤلم، ولكن الذي لا يريد أن يبدأ وينتهي، فإنه يمكن له أن يبتعد عن صف الكائن الحسي، فالخلود لا يدخل في إطار آخر يخلقه، ولكن هذا الكائن الأخير لا يعلو الأول ويكون في مرتبة أدنى من مرتبة خالقه. صحيح أن الكائن الخالق هو سبب الوجود، وفي هذا المجال فإنه «الكائن الأول»، ومع ذلك، فإنه في نفس الوقت يكون مجرد وسيلة، ومادة، وأساس لوجود كائن آخر، وبالتالي يكون تابعًا؛ فالطفل يستهلك أمه ويأخذ من قوتها ومن جوهرها لصالحه، ويستمد سحنة وجنتيه من دمها.

---

(١) يبدو واضحًا أنني لا أرغب في أن أتخلص في هذه الكلمات من الإشكالية العويصة التي تتعلق بأصل الحياة العضوية، ولكن هذه الكلمات كافية في برهاني هنا؛ لأنني أقدم فقط براهين غير مباشرة على أن الحياة ليس لها مصدر آخر سوى الطبيعة. وفي ما يتعلق بالبراهين المباشرة للعلم الطبيعي فإننا ما زلنا بعيدين عن الهدف. ولكن بالمقارنة مع العصور السابقة - وخاصة بعد إثبات تماثل الظواهر العضوية وغير العضوية - فإننا على الأقل غير قادرين على الاقتناع بالأصل الطبيعي للحياة على الرغم من أن هذا الأصل غير معروف لنا بعد، أو حتى، إن كان لن يكشف لنا أبدًا.



والطفل موضع افتخار أمه، فهي تضعه في مرتبة أعلى منها وتربط وجودها ورفاهها بوجود طفلها وعيشه الرغيد. وحتى عند الحيوان، فإن الأم تضحي بحياتها من أجل حياة صغارها. وأعمق مراتب الخزي لأي كائن هو الموت. ولكن مصدر الموت هو فعل الإنجاب، والإنجاب ليس إلا أن تطوح بنفسك بعيدًا وأن تجعل منها شيئًا عامًا وأن تتوه بين الجماهير، وأن تضحّي بفرديتك من أجل الكائنات الأخرى. ولا يوجد شيء يمتلئ بالتناقض والضلال ويخلو من المعنى أكثر من أن تعتبر الكائن الطبيعي نتاجًا لكائن أسمى كمالًا من الناحية الروحية. وطبقًا لهذه العملية وبما يتفق مع كينونة المخلوق كصورة للخالق فقط، فإن الأطفال لا يجب أن ينشأوا في ذلك العضو المخزي الهابط، وهو الرحم، ولكن في أعلى الأماكن تنظيمًا وهو الرأس.

(١٨) وقد استمد الإغريق القدماء كل الينابيع والآبار والجداول والبحيرات والمحيطات من الأيكونوس Oceanos وقد جعل الفرس القدماء كل جبال الأرض تنشأ في جبل البردى **Albordy**، فهل استمداد كل الكائنات من كائن واحد كامل شيء مختلف أو أفضل من ذلك؟ كلاّ إنه مبني على طريقة التفكير نفسها، وحيث إن البردى جبل ككل الجبال التي نشأت منه، فإن الأمر كذلك بالنسبة للكائن المقدّس فهو مصدر كل الكائنات التي استمدت منه، فهو مثلهم لا يختلف عنهم بالنسبة للجنس، ولكن حيث أن البردى يتميز عن الجبال الأخرى لاحتفاظه بصفاتهم بدرجة واضحة، بمعنى درجة بلغ فيها الخيال إلى أقصى درجة، وصعد بها إلى عنان السماء وراء الشمس والقمر والنجوم، فكذلك يتميز الكائن المقدس عن كل الكائنات الأخرى. والوحدة غير منتجة، إنما الثنائية والتناقض والاختلاف هي المنتجة فقط، والذي ينتج الجبال لا يختلف عنها فقط، ولكن متشعب الجوانب في ذاته. وتلك العناصر التي تنتج الماء لا تختلف عن الماء فقط ولكنها تختلف أيضًا عن نفسها، بل إنها تتخاصم بعضها مع بعض. وكما أن العبقرية، والفطنة، والألمعية، والذكاء لا يتيحها ولا يطورها إلا التناقضات والصراعات، فإن الحياة أيضًا لا

ينتجها إلا تصارع العناصر والقوى والكائنات المختلفة والمتنازعة.

(١٩) «من غرس الأذن أفلا يسمع؟ وإذا كوّن العين أفلا يُبصر؟» [**المزامير** ٧/٩٤] هذا القول الكتابيّ أو القول المؤلّه عن الكائن الذي خُلعت عليه حواس السمع والبصر من كائن آخر يتمتع بنفس الحواس – وإذا أردنا استخدمنا لغة الفلسفة الحديثة فإنّه الكائن الذاتي والروحي الذي يستمد نفسه من كائن روحي وذاتي آخر – قول مبني على نفس الأساس ويعبر عن نفس التفسير الكتابيّ للمطر على أنه كتل سماوية من المياه تجمعت في ما وراء أو في داخل السحب، أو استمداد الفرس للجبال من الجبل الأصلي البردى، أو التفسير الإغريقي للينابيع والأنهار من الإيكونوس. فالمياه تأتي من المياه، ولكنها تأتي من مياه عظيمة بدرجة كبيرة وتضم كل المياه، والجبال من الجبل ولكن من جبل لا نهائي يضم كل الجبال. وهكذا فالروح من الروح، والحياة من الحياة، والعين من العين، ولكن من عين وروح وحياة لا نهائية، تضم كل الأعين والحيوات والأرواح.

(٢٠) عندما يتساءل الأطفال عن أصل «ميلادهم» فإننا نعطيهم التفسير القائل بأن المربية قد أخذتهم من البئر حيث كانوا يسبحون فيه كالأسماك. والتفسير الذي يعطينا إياه اللاهوت بخصوص أصل الموجودات العضوية والطبيعية لا يختلف كثيرًا عن ذلك. فاللّه هو بئر الخيال العميق أو الجميل الذي يحوي كل الوقائع والكمالات والقوى، والذي تسبح فيه كل الأشياء التي تم خلقها مثل الوليد والأسماك، واللاهوت هو المربية التي تأخذهم من هذه البئر، ولكن الشخص الرئيس هو الطبيعة، وهي الأم التي تأتي بالأطفال. ورغم أنها هي التي انتابها الألم وهي التي تحملهم خلال تسعة أشهر تحت قلبها فقد أبعدت تمامًا من مجال الاعتبار في هذا التفسير، والذي كان أصلًا يشبه تفسير الأطفال، ولكنه الآن تفسير طفولي فعلًا. وبالتأكيد فإن مثل هذا التفسير أكثر جمالًا وقبولًا للقلب وأكثر سهولة ووضوحًا ومعقولية لأطفال الإله، وهو أكثر قبولًا بالنسبة إليهم



من التفسير الطبيعي الذي لا يترك الظلمات إلى النور إلّا بخطوات مرحلية ومن خلال عقبات لا حصر لها. ولكن التفسير الذي قال به أسلافنا الورعون عن العواصف الثلجية والأوبئة بين الماشية والقحط والعواصف الرعدية، حيث أرجعوها إلى «صناع الطقس» والسحرة، أكثر عملية وسهولة وأكثر معقولية لغير المتعلمين، حتى اليوم، من تفسير هذه الظواهر بأن لها أسبابًا طبيعية.

(٢١) «أصل الحياة غير قابل للتفسير ولا الإدراك»؛ ليكن الأمر كذلك. ولكن عدم الفهم هذا لا يجعلنا نجد مبررًا في أن نستمد منه النتائج الخرافية التي يستمدها اللاهوت من قصور المعرفة الإنسانية ولا نمضي في ما وراء مجال الأسباب الطبيعية لأننا نستطيع فقط أن نقول «إننا لا نستطيع أن نفسر الحياة على أساس هذه الظواهر والأسباب الطبيعية المعروفة لنا أو إلى المدى التي تكون فيه معروفة لنا». ولكننا نستطيع أن نقول «إن الحياة لا يمكن تفسيرها على الإطلاق من الطبيعة» من دون أن نزعم أننا قد استفدنا بالفعل من محيط الطبيعة إلى آخر قطرة. وعدم الفهم هذا لا يسوغ لنا أن نفسر بما يصعب تفسيره بافتراضنا كائنات متخيلة وأن نخدع أنفسنا والآخرين بتفسير لا يفسر شيئًا. ولا يبرر لنا أن نغير جهلنا بالأسباب المادية الطبيعية إلى القول بعدم وجود هذه الأسباب، وأن نؤله ونشخص ونمثل جهلنا في كائن يحطم مثل هذا الجهل، ومع هذا فإنّه لا يعبر عن شيء إلا عن طبيعة هذا الجهل وقصور أسباب التفسير المادية لواضعيه. فما هو إذًا الكائن غير المادي والروحي وغير الطبيعي الذي يوجد فيما وراء العالم المادي، والذينحاول أن نرجع إليه هكذا كل الحياة؟ هل هو إلا التعبير المحدد للغياب العقلي للأسباب المادية، والجسدية، والطبيعية، والكونية؟ ولكن بدلًا من أن تكون على درجة كبيرة من الأمانة والتواضع فتقول بصراحة: «نحن لا نعرف أي سبب ولا نعرف كيف نفسره وليس لدينا معطيات أو مادة»، فإنّك تقوم بتغيير أوجه النقص والسلبيات والفراغ الذي في رأسك، وتحوله بفعل نشاط خيالك إلى كائنات إيجابية ومجرّد أي



إلى كائنات غير مادية وغير طبيعية وذلك لأنك لا تعرف أي أسباب مادية أو طبيعية. وبينما يرضى الجهل بالكائنات غير المادية والروحية وغير الطبيعية، فإن رفيقه الذي لا يمكن فصله عنه وهو الخيال المتحرر، والذي ينغمس دائمًا في صلات مع الكائنات ذات الكمال الأعلى، يرفع في الحال مخلوقات الجهل هذه إلى مرتبة الكائنات الخارقة للطبيعة.

(٢٢) والفكرة القائلة بأن الطبيعة أو الكون عمومًا لهما بداية حقيقية، وعليه فإنه لم تكن توجد طبيعة في وقت ما، ولم يكن يوجد كون، هي فكرة محدودة وتبدو مقبولة للإنسان طالما أن مفهومه للعالم ضيق ومحدود. فهذا خيال من دون معنى وأساس - وهذا الخيال الذي لم يكن لديه شيء حقيقي يومًا ما. لأن الكون هو محصلة الواقع وكل الصفات والتعريفات الخاصة باللّه والتي تجعل منه كائنًا موضوعيًّا حقيقيًّا ليست إلا شكلًا مجردًا من الطبيعة، وتفترض مسبقًا الطبيعة، وتعرفها على أنها ما كان لها أن توجد إذا لم تكن الطبيعة موجودة. وهذا صحيح إذا جرّدنا ذلك من الطبيعة. فإذا حطمنا وجودها في أفكارنا أو خيالنا، بمعنى إذا أغلقنا أعيننا وأخفينا كل صور الأشياء الطبيعية التي تعكسها حواسنا - وإدراكنا الطبيعة من دون حواسنا «ليس عينيًّا» كما يقول الفلاسفة يتبقى لنا كائن ومجموع صفات مثل: اللامحدودية، والقوة، والوحدة، والضرورة، والخلود. ولكن هذا الكائن الذي يتبقى لنا بعد استنتاج كل الصفات والظواهر التي تعكسها حواسنا، هو في الحقيقة ليس إلا الجوهر المجرد للطبيعة أو الطبيعة مجردةً في الفكر. ولهذا فإن اشتقاق الطبيعة أو الكون من اللّه ليس من هذا الجانب إلا اشتقاق الجوهر الحقيقي للطبيعة كما يبدو لحواسنا من جوهرها المجرد المتخيل والذي يوجد في فكرنا فقط - وهو اشتقاق يبدو أنه معقول لأننا في فعل التفكير نكون



معتادين على أن نفكر في المجرد والعام على أنّه ما يكون أقرب إلى الفكر، فهو بالتالي ما يجب أن أن نفترضه للفرد وللحقيقة وللغيب على أنّه أعلى وأسبق في الفكر، مع أن الواقع يظهر أنّ ما يحدث هو العكس تمامًا طالما أن الطبيعة توجد قبل اللّه، بمعنى أن العينيّ قبل المجرد، وما ندركه بحواسنا سابق على الذي نفكر فيه. وفي الحقيقة فإنه عندما تمضي الأشياء طبيعيًا فإن النسخة تتبع الأصل، والصورة تتبع الشيء الذي تمثله، والفكر يتبع موضوعه، ولكن على المستوى الخارق للطبيعة. بالنسبة للأساس الإعجازى للّاهوت فإن الأصل يتبع النسخة والشيء يتبع شبيهه. يقول القديس أوغسطين: «من الغريب، برغم صحّته صحيح، أن هذا العالم ما كان له أن يوجد إلا لأنه قد تم التفكير فيه من قبل اللّه». وهذا يعني: أن العالم كان معروفًا ومفكرًا فيه قبل وجوده. فالوجود هو نتيجة للمعرفة، أو لفعل التفكير، فالأصل نتيجة للنسخة والموضوع نتيجة للشبيه.

(٢٣) وإذا ما أرجعنا العالم أو الطبيعة إلى كلية **totality** من الصفات المجردة، وإلى الميتافيزيقي، بمعنى الموضوع المتخيل ليس إلّا، ونظرنا إلى هذا العالم المجرد على أنه العالم الحقيقي، فإنه سوف يكون من الضروري منطقيًا أن ننظر إليه على أنه عالم محدود. فالعالم لا يُعطى لنا من خلال فعل التفكير، وهو لم يعطَ لنا، على الأقل، من خلال التفكير الميتافيزيقي والفيزيقي المبالغ فيه والذي يتجرّد من العالم الحقيقي ويقيم وجوده الأعلى والصحيح على مثل هذا التجريد؛ العالم معطًى لنا من خلال الحياة والإدراك والحس والحواس، وذلك لأن الكائن المجرد يعتقد أنه لا يوجد ضوء لأنه ليس له أعين ولا يوجد دفء لأنه ليس له شعور، وعمومًا فإنه لا يوجد عالم لأنه لا توجد أداة إدراك حسي، وبالنسبة لمثل هذا الكائن فإنه في الحقيقة لا يوجد شيء. وعلى هذا فالعالم يوجد بالنسبة إلينا لأننا لسنا مجرد كائنات منطقية أو ميتافيزيقية، ولكن لأننا كائنات أخرى،



لأننا أكثر من أن نكون فقط مناطقة وميتافيزيقيين. ولكن هذه الإضافة تبدو للمفكر الميتافيزيقي على أنها نقص ويبدو هذا السلب لفنّ التفكير كأنه سلب مطلق. والطبيعة بالنسبة إليه ليست إلا النقيض للعقل. وهو يجعل من هذا التعريف المجرد والسلبي تعريفها الإيجابي وجوهرها، وبالتالي فإنه من التناقض أن نعتبر ذلك الكائن كائنًا إيجابيًّا، أو بالأحرى أن نعتبر ذلك اللا-كائن كائنًا إيجابيًّا فهو ليس إلا سلبًا لفعل التفكير وليس إلّا شيئًا متخيلًا (لكن طبقًا لطبيعته فهو يكون موضوع للحواس) يتعارض وفعل التفكير والعقل. والكائن الذي يوجد واضحًا بذاته، والكائن الذي لا يوجد في الفكر لا يمكن أن يكون جوهرًا صحيحًا خالدًا أصليًّا. وهذا يتضمن بالفعل تناقضًا بالنسبة للعقل لكي يفكر في نقيضه، فهو يكون منسجمًا مع نفسه عندما يفكر في ذاته فقط (من وجهة نظر التأمل الميتافيزيقي، أو على الأقل من وجهة نظر التأليه)، وعندما يفكر في جوهر لا يعبّر إلا عن طبيعة فعل التفكير، والذي لا يعطيه لنا سوى الفكر، والذي لا يكون في حد ذاته إلا كائنًا متخيلًا. وهكذا فإن الطبيعة تختفي لتصبح لا شيء. ومع هذا فإنها لا تزال موجودةً مع أنها طبقًا للمفكر لا تستطيع ذلك، ولا ينبغي لها ذلك أصلًا. حينئذ كيف يمكن للميتافيزيقي أن يفسر وجودها؟ عن طريق فقدان الذات وسلب الذات وإنكار الذات بالنسبة للعقل الذي هو عقل خلاق كما هو واضح، ولكن إن شئت الحقيقة، فهو متناقض ومفروض على طبيعته الداخلية. ولكن إذا كانت الطبيعة من وجهة نظر التفكير المجرد تختفي لتصبح لا شيء، فإنه من الناحية الأخرى، ومن وجهة نظر الملاحظة والتأمل الحقيقيين للعالم، فإن هذا العقل الخلاق يختفي ليصبح لا شيء. ومن وجهة النظر هذه فإن كل عمليات استنتاج العالم من اللّه والطبيعة من العقل، والفيزيقا من الميتافيزيقا، والحقيقي من المجرد، قد ثبت أنها ليست إلا مسرحيات منطقية.

(٢٤) الطبيعة هي الموضوع الأول والأساسي للدين، ولكنها تكون كذلك حتى عندما تكون الموضوع المباشر والفوري للعبادة الدينية كما



هو في الديانات الطبيعية، ولكن ليس بوصفها الطبيعة التي نفهمها وفق النمط والمعنى اللذين تفرضهما وجهة نظر التأليه أو الفلسفة والعلوم. إنّ الطبيعة أصلية بالنسبة للإنسان، بمعنى أنه حينما ينظر إليها بنظرة دينية أكثر من كونها موضوعًا موضوعًا لصفاته الخاصة به، فإنها تكون كائنًا شخصيًا حيًّا ذا شعور. وفي الأصل فإن الإنسان لا يميز نفسه عن الطبيعة، وبالتالي لا يميز الطبيعة عن نفسه. ولهذا فإن الأحاسيس التي يثيرها أي موضوع للطبيعة في الإنسان تبدو له في الحال على أنها صفات للموضوع. لذلك، تنتج الآثار والأحاسيس الخيرة والنافعة عن طريق الطبيعة الخيرة والصالحة، بينما تنتج الأحاسيس الضارة والمؤلمة مثل الحرارة، والبرد، والجوع، والمرض، والألم عن طريق كائن شرير، أو على الأقل عن طريق الطبيعة عندما تكون في مزاج شرير أو حاقد أو شديد الغضب. وهكذا يحوّل الإنسان طواعيةً ومن دون وعي ملزم له - أي بصورة ضروريّة، مع أن هذه الضرورة ليست إلا ضرورة تاريخية ونسبية - جوهر الطبيعة إلى شعور، أي إلى كائن بشري ذاتي، ولا عجب حينئذ أن يقوم بتحويلها عن إرادة ومعرفة إلى موضوع للدي، والصلاة، إلى موضوع يمكن أن تؤثر فيه عن طريق مشاعر الإنسان، وصلواته، وشعائره. وفي الواقع فقد جعل الإنسان الطبيعة فعلًا خادمًا وأخضعها لنفسه عن طريق استيعابه لها في مشاعره وإخضاعها لعواطفه. وإلى جانب ذلك فإن الإنسان الطبيعي غير المتعلم لا يفترض فقط انفعالات ودوافع وعواطف في الطبيعة، بل إنه يرى أناسًا حقيقيين في الأجساد الطبيعية.

وهذا هو ما يعتقده الهنود بخصوص الشمس والقمر والنجوم في إيمانهم بأنّ كل هذه الأجرام كائنات بشريّة؛ في منطقة نهر أورينوكو Orinoco في أمريكا الجنوبية يقولون: «إن هؤلاء الموجودين عاليًا هم أناس مثلنا». ويعتقد الباتجونيون Patogonins أن النجوم هي «الهنود الأوائل»، ويعتقد أهل غرينلاند أن الشمس والنجوم أسلافهم الذين انتقلوا إلى السماء. وهكذا اعتقد أيضًا المكسيكيون القدماء



أن الشمس والقمر اللذين عبدوهما كالآلهة كان أناسًا في سالف العصور.

وفي هذا الصدد، راجع التأكيد الموجود في كتابي **جوهر المسيحية** على أن الإنسان من وجهة نظر الدين يتعامل مع نفسه فقط، وأن إلهه في الحقيقة «لا يعكس سوى جوهره الخاص». وأكثر من ذلك، فإن أكثر صور الدين بدائيةً وجهلًا تؤكد هذا الافتراض، حيث يعبد الإنسان أكثر الأشياء بعدًا عنه، ولا يوجد بينه وبينها تشابه مثل: النجوم، والأحجار، والأشجار، وليس هذا فحسب بل مخالب السرطان، وصدف القوقع أيضًا. يعبد الإنسان كلّ هذه الأمور فقط لأنه يحول نفسه إليها ويعتقد أنها كائنات مثله، أو على الأقل يسكنها كائنات مثله. وعلى هذا فإن الدين يظهر التناقض الملحوظ الذي يمكن فهمه بسهولة، لا بل قُل التناقض الضروريّ، حيث إنّ الدين من ناحية (من المنظار التأليهيّ والأنثربولوجي) يُمجّد الجوهر الإنسانيّ بوصفه جوهرًا إلهيًّا لأنه يبدو مختلفًا عن الإنسان حتّى كأنّه جوهر غير بشريّ، ومن ناحية أخرى (من المنظار المادّيّ) فإنّه يمجّد على العكس من ذلك الجوهرَ غير الإنسانيّ بوصفه جوهرًا إلهيًّا لأنّه يبدو مشابهًا للإنسان.

(٢٥) وتحولية mutability الطبيعة، خاصة في تلك الظواهر التي تؤدي معظمها بالإنسان إلى أن يشعر باعتماده عليها، هي السبب الرئيسي الذي يجعلها تظهر للإنسان على أنها كائن برّي متعسف، والذي يؤدّي به إلى أن يعبدها دينيًّا. وإذا ما وقفت الشمس دائمًا في السماء، فإنه ما كان لها أبدًا أن تشعل نار العاطفة الدينية في الإنسان. عندما كانت تختفي عن عين الإنسان وتصيبه بأهوال الليل، وعندما كانت تعاود الظهور ثانية، كان يركع على ركبتيه أمامها، وقد غلبته الفرحة لعودتها غير المتوقعة. وقد حيّا قدماء شعوب الأبالاشيت Apalachites في فلوريدا الشمس بترانيم عند شروقها وغروبها، وتضرعوا إليها في نفس الوقت أن تعود وتباركهم



بضوئها. وإذا ما كانت الأرض تغل ثمارًا دائمًا، فأين من الممكن أن يكون هناك دافع للاحتفالات الدينية وقت البذر والحصاد؟ ونتيجة لتفتحها من جديد وإغلاقها لرحمها تبدو ثمارها على أنها عطاياها التي تهبها طواعية، والتي تجبر الإنسان على أن يكون ممتنًا لها، والتغيرات التي تحدث في الطبيعة تجعل الإنسان غير متيقن ومتواضعًا ومتدينًا. فأنا غير متيقن ما إذا كان الطقس غدًا سيكون مؤاتيًا لتعهداتي، وغير متيقن إذا ما كنت سأحصد ما بذرت، وعلى هذا فإنني لا أستطيع أن أعتمد على عطايا الطبيعة مثل اعتمادي على جزية تقدم في وقتها أو على نتيجة معصومة من الخطأ. وحيث يكون اليقين الرياضي هدفًا بيد اللاهوت، ويحدث هذا الآن في العقول الضعيفة، فالدين هو تصور الضروري - أو العرضي - كما هو مفهوم الشيء التعسفي أو الاختياري. والعاطفة المقابلة أي عاطفة عدم التدين وعدم الاعتقاد في إله يمثلها السيكلوب Cyclops عند يوربيدس عندما يقول: «إن الأرض يجب أن تثمر عشبًا لإطعام قطيعي سواء كانت راضية بذلك أم لا».

(٢٦) والشعور بالاعتماد على الطبيعة في اختلاطه مع تخيلها ككائن شخصي يتصرف بطريقة تعسفية هو الدافع للتضحية: أكثر الأفعال جوهريّةً في الدين الطبيعي. والاعتماد على الطبيعة يكون محسوسًا بالنسبة لي عن طريق حاجتي لها. فالحاجة هي الشعور والتعبير عن أنه لا شيئيّة بدون الطبيعة. ولكن الذي لا يمكن فصله عن الحاجة هو المتعة، الشعور المقابل، الشعور بوجودي الذاتي، وباستقلالي متميزًا عن الطبيعة. وعلى هذا فإن الحاجة تمثّل نقاء الطبيعة وتواضعها؛ بينما المتعة تكون متغطرسة ولا إلهية وخالية من الاحترام وطائشة. ومثل هذا الطيش، أو على الأقل الافتقار إلى الاحترام في



الكائن ليس واقعيًا فحسب بل إنه الكائن المقدس.

(٢٩) علّة الدين الأساسيّة والملائمة، أو علّة الإله هو ذلك الشيء المستقل عن إرادة الإنسان ومعرفته. يقول بولس: «أنا غرست وأبُلُّس سقى؛ ولكنَّ اللّه هو الذي أنمى» [**الرسالة الأولى إلى أهل قورنثس** ٦/٣]». فهو إذًا لم يزرع أي شيء ولم يرو أي شيء، وإنما اللّه هو الذي أعطى الزيادة. ويقول لوثر: «يجب علينا أن نمدح اللّه ونشكره لأنه هو الذي يتحمل أعباء نمو البذرة، وأن نعترف أنها ليست نتائج جهودنا، وإنما هي بركته وعطاياه: إن يمنحنا الخمر وكل أنواع الفاكهة التي نأكل ونشرب منها لسد حاجتنا». ويقول هزيود: «إن المزارع الجاد يجني ثمره إذا أراد منحه جوبيتر ذلك». يعتمد إذًا حرث الأرض، وغرسها وريّها عليّ كإنسان، بينما النجاح لكل هذه العمليات ليس في يدي وإنما في يد اللّه، ولذا فإنه قيل: «إن بركة اللّه هي الأساس». ولكن ما هو اللّه؟ ليس في الأصل سوى الطبيعة، أو جوهر الطبيعة، ولكنّه الطبيعة طموضوع للعبادة، وككائن رؤوف ذي إرادة. جوبيتر هو سبب، أو أصل، المظاهر الطبيعية المتعلقة بالأحوال الجوية. ولكن هذا لا يمثل بعد قداسته أو سمته أو طبيعته الدينية لأن غير المتدينين قد يعتقدونه سببًا للمطر وللعاصفة الرعدية وللجليد. إنه الإله فقط لأن كل هذه الظواهر تعتمد على إرادته الخيرة، ولذا فإن كل ما يستقل عن إرادة الإنسان يعتمد على إرادة اللّه في ما يتعلق بالشيء ذاته، أي بصفة موضوعية. أما الصفة الذاتية فإن هذا الشيء يعتمد على صلوات الإنسان، لأن ما يعتمد على الإرادة يمكن تغيره بالصلاة له. «حتى الآلهة قابلون للتغير Even The Gods are piable. يمكن للزائل أن يغير من تفكيره أو عقله وذلك عن طريق القسم أو الطقوس الدينية أو البخور».

(٣٠) إنّ الهدف الوحيد أو على الأقل الموضوع الأساسي للدين هو موضوع أغراض الإنسان وحاجاته، وهو موضوع يتعدى فيه الإنسان حدود التخبط النهائي والعجز أو المصادفات إلى الفتشيّة الحقة Fetishism. ولهذا السبب بالذات فإن هذه الكائنات الطبيعية



الضرورية جدًا للإنسان والتي لا يمكنه الاستغناء عنها، حازت قدرًا كبيرًا للغاية من العبادة الدينية. ولكن ما تعتمد عليه حاجات الإنسان وأغراضه، يعدُّ لنفس السبب أمانيَ إنسانية، فأنا أحتاج إلى المطر وأشعة الشمس لنمو نباتاتي، وفي زمن شح المياه أتمنى الغيث، وفي وقت المطر الغزير أتمنى أشعة الشمس. تلك رغبة لا أمتلك سبيلًا لتحقيقها، إرادة ليست لي القدرة على تحقيقها على الأقل في وقت ما، وفي ظروف ما، وهي إرادة يحاول الإنسان تربيتها من خلال الدين. ولكن ما لا يستطيع جسدي وقدرتي بصفة عامة أن تحققه يكون في متناول قدرة أمنيتي، ما أحتاج إليه وما أصبو إليه، أحاول الوصول إليه بالتضرع إلى الآلهة[١]. في حين أنه عندما يكون الإنسان تحت تأثير بعض المظاهر الدينية فقط، أي تأثيرات الشعور، فإنه يضع جوهره دون أن يضع ذاته، فهو يعامل الجماد ومن ليس له إرادة على أنه كائن تنبعث منه الحياة، وكشيء ذي إرادة، ويبعث الحياة في أشياء بتنهداته، لأنه لن يتأتى له أن يتكلم مع هذا الشيء غير العاقل إلا في ظل هذه الظروف. والشعور لا يقصر نفسه داخل الحدود التي يمليها عليه العقل، وإنما يتعدى ذلك حتى أن صدر الإنسان يضيق بهذا الشعور، فيجب عليه أن ينقله إلى العالم الخارجي. وبهذا يجعل من جوهر الطبيعة غير الناطقة شيئًا عطوفًا. الطبيعة وهبت الحياة بالشعور الإنساني، طبيعة تتفق مع هذا الشعور وتذوب في داخله بمعنى «أن الطبيعة ذاتها ممنوحة الشعور؛ الطبيعة موضع للدين، كائن مقدس»، «الرغبة هي في الأصل جوهر الدين – فجوهر الآلهة ليس إلا جوهر هذه الرغبة»[٢].

---

(١) كان تعبيرًا للتمني في اللغة الألمانية القديمة مساويًا في المعنى لتعبير «يسحر».

(٢) كانت الآلهة القديمة خيرة/،وكان الخير هو النتيجة والثمرة. غاية الفعل الذي أرغب وهو منفصل عني. يقول لوثر: أن تبارك شيئًا معناه أن ترغب في شيء خيرًا، وإذا باركنا فإننا لا نفعل شيئًا آخر سوى أننا نتمنى خيرًا، ولكنه في إمكاننا أن نحقق رغباتنا بذاتنا وإنما يحققها الله ويثبت تأثيرها، وهذا يعني أن الناس كائنات قادرة على التمني، أما =



الآلهة أناس خارقون وكائنات خارقة؛ ولكن ألسنا نرغب أو نتوق إلى الإنسان الخارق أو الطبيعة الخارقة؟ فعلى سبيل المثال ألا أتمنى ألا يجول بخيالي وأنا ما زلت إنسانًا، أن أكون كائنًا خالدًا، متحررًا من كل القيود المادية والجسدية؟ لا، إن من ليست لديه أمانٍ ليست له آلهة.

لماذا ركز الإغريق على الخلود وسعادة الآلهة؟ لأنهم أنفسهم لم يرغبوا أن يكونوا فانين أو تعساء. فحيث لا يوجد نواح وصياح على فناء الإنسان وتعاسته تسمع الصلوات التي تكرم الآلهة الخالدة والسعيدة، فالدموع التي تذرفها القلوب تتبختر في سماء الخيال وتستحيل إلى سحابات تصور الكائن المقدس، ومن هذا المجرى الكبير، ومن هذه المحيطات من الدموع اشتق هومر الآلهة، ولكن هذا المجرى الذي يموج بالآلهة ليس في الحقيقة إلا مجرى لمشاعر الإنسان.

(٣١) تكشف المظاهر غير الدينية النقاب عن جوهر الدين وأصله بطريقة واضحة. ومن هذه المظاهر غير الدينية، والتي كانت موضع نقد من قبل الأتقياء الوثنيين، أن الإنسان بصفة عامة يلجأ إلى الدين ويتضرع إلى الله فقط في أوقات المحن؛ ولكن هذه الحقيقة بذاتها توضح لنا مصدر الدين. ففي المحنة يدرك الإنسان ألم عدم قدرته على تحقيق رغباته – سواء كانت هذه المحنة محنته أو محنة الآخرين – فهو يجد يده مغلولة. ولكن الآلام العصبية ليست هي في نفس الوقت الآلام الحسية؛ وإغلال القدرة البدنيّة ليس إغلالًا لإرادتي أو قلبي. على

= الآلهة فهي تحقق هذه الأماني، وهكذا فإنه حتى في الحياة العادية، فإن كلمة الله التي تستخدم بصفة متكررة، ليست شيئًا سوى التعبير عن الأماني: «منحك الله أطفالًا» يعني أتمنى لك أطفالًا. والفرق بين هاتين الجملتين هو أن الجملة الأخيرة بها كلمة أتمنى التي تعبر عن الذات وهي ليست كلمة دينية بينما الجملة الأولى فهي جملة دينية موضوعية.



العكس من ذلك، فكلما كانت يداي مقيدتين كلما تحررت الأماني، وكلما ازدادت الرغبة في الخلاص، ازدادت قدراتي أو طاقاتي وبحثي عن الحرية وأصبحت إرادتي غير محدودة. إنّ قوة القلب الإنساني أو إرادته والتي قد بولِغ فيها بتأثير من حزنه إلى حد اعتبارها إنسانًا خارقًا للعادة، تلك القوّة هي قوة الآلهة غير المحدودة. الآلهة قادرة على فعل ما يرغب فيه الإنسان، بمعنى أنها تطبع قوانين قلب الإنسان. فعلاقة الإنسان بروحه تعادل علاقة الآلهة بالعالم المحسوس؛ فما يستطيع أن يفعله الإنسان في حيز إرادته وخياله وقلبه في لمح البصر، وفي أي مكان بعيدًا كان أو قريبًا، هو نفسه ما تستطيع الآلهة أن تفعله في العالم الطبيعي.

فالآلهة تجسيد لرغبات الإنسان، وإذا تحطمت القيود الطبيعية لقلب الإنسان وإرادته، يصير الإنسان كائنًا ذا قوة غير محدودة، تعادل قدر الإرادة. والظواهر غير الدينية لهذه القوة «الخارقة للطبيعة» للدين تتمثل في ممارسة السحر بين الشعوب المختلفة، حيث تظهر الإرادة المجردة بشكل ملموس في صورة آلهة تفرض سلطاتها على الطبيعة. ولكن عندما أمر إله إسرائيل، تلبية لرغبة إليّا، الشمس أن تتوقف عن الحركة، والسماء أن تمطر، طبقًا لرغبة يوشع ، أو عندما قام إله المسيحيّة، ولغرض إثبات قداسته - أي إثبات قدرته على تحقيق كل رغبات الإنسان – بتهدئة البحر الهائج وشفاء المرضى وبعث الحياة في الموتى من جديد بواسطة كلماته فقط، فإنّنا نجد في هذا كلّه تمامًا كما نجد في ممارسة السحر، إظهارًا للإرادة المجردة، أو الرغبة المجردة، أو الكلمة المجردة وقدرتها التي تتحكم في الطبيعة. والفرق الوحيد هو أن الدجال الساحر يحقق بطريقة لا دينية، في حين يحقق اليهودي أو المسيحي نفس الهدف بطريقة دينية، ففي حين يضع الساحر القدرات داخل ذاته، يجسّم المسيحي أو اليهودي هذه القدرات في صورة الآلهة، وفي حين يحاول الساحر تأكيد ذاته وقدرته، يحاول المسيحي أو اليهودي إظهار إرادة خارقة لإرادة عليا. وباختصار يقوم الساحر بالعمل من أجل ذاته وبنفسه،



ويقوم المسيحي أو اليهودي بذلك من أجل الله وبالله. ولكن المثل الشائع – القائل أن ما يفعله الإنسان من خلال إنسان آخر يرجع الناس الفضل فيه للأول **qoud quis per alium fecit ipse fecisse putatur** – ينطبق على هذا الموقف؛ ومعناه أن الإنسان يفعل من خلال الله ما يفعله الله في الحقيقة بنفسه.

(٣٢) ليس للدين وظيفة أو ميل، على الأقل في ما يتعلق أساسًا بالطبيعة، سوى تغيير أصل الطبيعة غير المعروف إلى أصل شائع ومعروف وذلك بإذابة الطبيعة، وهي الصلبة كالحديد في ذاتها، في وهج نار القلب من أجل الأهداف الإنسانية، بمعنى أنّ للدين نفس هدف الحضارة التي تسعى إلى أن تخلق من الطبيعة بصفة نظرية كائنًا قابلًا للتشكيل وللتواؤم مع رغبات الإنسان. وما تحاول أن تصل إليه الثقافة بوسائل اكتسبتها من الطبيعة، يصل إليه الدين من دون الوسائل أو من خلال الوسائل الخارقة، كالصلاة والإيمان والقداسة والسحر. وهكذا نجد كل شيء يتقدم بحضارة البشرية أصبح سببًا للنشاط، وللنشاط الذاتي والأنثربولوجي، بعد أن كان سببًا للدين أو اللاهوت، والأمثلة على ذلك هي: السياسة، والطب، وقانون الإنسان كمكونات للحضارة والتي كانت ولا تزال حتى الآن بين الشعوب غير المتحضرة مرتبطة بالدين[١]. صحيح أنّ الحضارة والثقافة غالبًا ما تعجزان عن تلبية رغبات الدين، إذ إنّها لا تستطيعان تحطيم حدود الإنسان التي تستمد أساسها من طبيعته. وهكذا تنجح الثقافة في تحسين علم إطالة الحياة، ولكن هذا العلم لن يصل أبدًا إلى تحقيق الخلود. وهذه الرغبة المطلقة التي لا يمكن تحقيقها تُترك للدين.

(٣٣) في الدين الطبيعي يتوجه الإنسان بنفسه إلى شيء مضاد بطريقة مباشرة للإرادة الأصلية ولمعنى الدين. فهو هنا يضحي بمشاعره وفكره من أجل كائن هو نفسه من دون مشاعر أو تفكير. فهو يضع

---

(١) وقد كان الدين هكذا بين الشعوب غير المتحضرة في الأزمنة البدائية كان وسيلة للتحضر، ولكن الدين في العصور المتحضرة يمثل سبب الوقاحة وهو معاد للتعليم.



أعلاه ما يودّ أن يضعه في مكان أدنى منه، وهو يعبد ما يتمنى أن يحكم، ويعشق ما يكره في الحقيقة، ويطلب العون ممن يبحث عن العون للوقوف ضده. وهكذا ضحّى الإغريق في عصر الجبابرة Titans للرياح لأجل تهدئة روعها، وبنى الرومان معبدًا للحمّى حتى يتقوا شرها، وهكذا صلّى التونجوزيين (جماعة تسكن شرق سيبريا) Tungusians في وقت الوباء بإخلاص وورع لهذا المرض الذي كان يودي بحياتهم. وبنفس الطريقة ضحّت شعوب Widahians في غينيا للبحر الثائر وتوسلوا إليه بأن يهدأ وإن لم يمنعهم ذلك من اصطياد الأسماك. وهكذا أيضًا، وحين اقتراب العاصفة خاطب الهنودُ المانيتو (أي الوجود، اللّه، الروح) المودَعَ في الريح، وخاطبو مانيتو المياه عند عبورهم النهر وتوسلوا إليه أن يحميهم من كل الأخطار. وعلى هذا المنوال أيضًا وبصفة عامة لا تعبد الأمم الخير، وإنما تعبد جوهر الشر الكامن في الطبيعة، أو على الأقل ما يبدو لهم كذلك[١]. ومن وجهة نظر الدين الطبيعيّ يعلن الإنسان حبه لتماثل ما بالجسد، ولا عجب في أن يلجأ الإنسان إلى وسائل تنم عن اليأس والاختلال العقلي حتى يجعل نفسه مسموعًا، ولا عجب في أن ينزع الإنسان من نفسه إنسانيته لتهدئة روع الطبيعة، فهو قد يذهب إلى حد سفك دماء أخيه الإنسان حتى يستطيع أن يلهم الطبيعة بالمشاعر الإنسانية. وهكذا اعتقدت شعوب ألمانيا الشمالية أن التضحية الدينية يمكنها أن تهب التماثيل الخشبية اللغة والمشاعر الإنسانية، كما اعتقد الألمان أنهم يستطيعون أن يغدقوا الإيمان، واللغة، والقداسة على الأُحجار التي يعبدونها، ولكن باءت كل المحاولات التي بذلوها لكي يهبوها الحياة بالفشل، فالطبيعة لا تستجيب لعويل الإنسان وطلباته وإنما ترجعه إلى نفسه دون رحمة.

(٣٤) والحدود التي يتخيلها الإنسان في عقله أو على الأقل يتخيلها من وجهة النظر الدينية، ليست حدودًا بالمعنى المفهوم إلا في خياله

---

(١) وفي هذا المجال أيضًا يمكننا أن نناقش عبادة الحيوانات الضارة.



وعقله، لأنّ لها جذورها في جوهر الأشياء وطبيعتها، وهذه الحدود هي السبب في أنه لا يستطيع التنبؤ بالمستقبل، أو أن يعيش إلى الأبد، أو أن يتمتع بالسعادة دومًا، أو أن يكون له جسم بلا وزن، أو أن يخلق مثل آلهة، أو أن يضع وعدًا مثل جوبيتر، أو أن يضيف شيئًا إلى حجمه، أو أن يجعل من نفسه كائنًا غير مرئي، أو أن يعيش مثل الملائكة من دون رغبات حسية، أو باختصار، أن يفعل ما يريد وما يرغب – والأمر نفسه ينطبق على الكائن المتحرر من كل القيود، الكائن المقدس المطلق، الكائن ذو الخيال، والكائن ذو الميل العقلي الذي يتحكم فيه الخيال. ومهما يكن الشيء الذي هو موضع العبادة سواء كان قوقعة أو حصاةً ، فهو كذلك فقط بسبب خصائصه المتمثّلة في كونه مخلوقًا من صنع القلب أو التأمّل أو الخيال.

وهذا ما يبرر القول الأكيد أن الإنسان لا يعبد الأحجار لذاتها، أو الأشجار لذاتها، أو الحيوانات لذاتها، أو الأنهار لذاتها، وإنما يعبد الآلهة المتجسدة فيها، يعبد الأرواح. ولكن هذه الأرواح التي جسدها في هذه الأشياء ليست إلا انعكاسَ خياله، أو أنّها (بوصفها كائنات متخيّلة تمتاز عن الكائنات الحقيقيّة المحسوسة) تمامًا كروح الميت التي هي صورة خيالية تعيش في ذاكرتنا، والتي يتخيلها الإنسان المتدين على أنها أشياء وجدت من قبل؛ يتخيلها ذلك الإنسان الذي لا يفرق بين الشيء وفكرته، والذي يعتقد أن هذه الأشياء حقيقية، وموجودة، وهذا هو الخداع الإرادي للنفس.

يدخل الإنسان التقي من وجهة النظر الدينية في نطاق الدين الطبيعي كحقيقة واقعة داخل الإنسان، لأن الإنسان في هذا الموضع يهب الأشياء ذات الطابع الديني عيونًا وآذانًا يعرف أنها عيون وآذان غير طبيعية، ومع ذلك يعتقد بوجودها؛ ولذا فإن عيون الإنسان المتدين ليست للرؤية وعقله موهوب له ليس للتعليل. والدين الطبيعي هو تناقض واضح بين الفكر والواقع، بين الخيال والحقيقة. فما هو في الواقع حجر أو قطعة من الخشب ليس بها حياة يعد من وجهة النظر الدينية حيًّا. وفي الظاهر ليس هناك إله وإنما شيء مختلف



تمامًا ومع ذلك لا نراه على حسب ما يعتقدون، ولذا فإن الدين الطبيعي معرّض بصفة دائمة لعدم التصديق. ولا يمكنه الصمود أو الاستمرار على سبيل المثال حيث لا تنساب الدماء من شجر نعبده، ولذا فإن الشجر ليس كائنًا مقدسًا بل من يقطن بداخله. ولكن كيف يتخلص الدين من هذا التناقض الشنيع الذي قد يتعرض له من قبل الطبيعة؟ يواجه الطبيعة فقط بخلق شيء غير مرئي وغير محسوس، وجعل هذا الشيء موجودًا في عالم الإيمان والتأمل والخيال، وبالاختصار داخل عقل الإنسان الذي هو بدوره كائن روحي.

(٣٥) بمجرد أن يعتنق الإنسان مبدأ سياسيًّا من الكائن الخير المحسوس، أو بصفة عامة من كائن يميز نفسه عن الطبيعة، فإن الإنسان يركز نفسه في داخله، كما يتغير الإله الذي يعبده من إله طبيعي إلى كائن سياسي يختلف تمامًا عن الطبيعة. إن ما يرشد الإنسان إلى تمييز جوهره عن الطبيعة وبالتالي تمييز آلهة عن الطبيعة، هو ارتباطه مع أناس آخرين، بمجتمع تتميز فيه القوى التي يعي بها شعوره بالاعتماد على قوى الطبيعة، وتتجسد هذه القوى في فكره وخياله فقط كالقوى السياسية والأخلاقية المجردة مثل: قوة القانون، والرأي العام[١] والشرف والفضيلة – في حين يحتل وجوده الطبيعي مكانة ثانوية بالنسبة لوجوده الإنساني والسياسي والأخلاقي. وحيث تنحدر قوة الطبيعة، وقوة الموت والحياة، تنحدر إلى أداة للقوى السياسية والأخلاقية. جوبيتر هو إله البرق والرعد، ولكنه يمتلك هذه الأسلحة الجبارة ليخضع من يعارضون أوامره، وجوبيتر هو أبو الملوك «الذي انحدرت الملوك منه». وهكذا يمتلك جوبيتر عن طرق البرق والرعد قوة الملوك وهيبتهم[٢]. ونقرأ في كتاب **القانون** لمانو Menu أن

(١) قال هزيود بوضوح إن الشهرة والشائعات والرأي العام تمثل آلهة.

(٢) وعلى الرغم من ذلك فإن الملوك الأصليين يجب تمييزهم عما يسمى الملوك الشرعيين لأن الملوك الشرعيين، باستثناء حالات شاذة فردية، كانوا في الأصل أفرادًا عاديين ليسوا على جانب كبير من الأهمية في حين كان الملوك الأصليون أفرادًا تاريخيين غير =



«الملك يحرق العيون والقلوب كالشمس، وهكذا لا يستطيع مخلوق بشري على الأرض أن ينظر إليه. فقوامه نار وهواء، وهو الشمس والقمر، وهو إله قوانين الأجرام. ناره تحرق أسرة بأكملها بما في ذلك ما تمتلكه من ماشية وغيرها [...] وفي شجاعة الملك اقتناص وفي غضبه موت.، وبنفس الطريقة أمر إله الإسرائيليين رعاياه أن يمشوا بين البرق والرعد في الطرق التي أمرهم بها كي تزدهر حياتهم ويمتد بهم البقاء في الأرض. وهكذا تختفي قوة الطبيعة وشعور التبعية لها أمام القوى السياسية والأخلاقية.

وفي حين تخفي أشعة الشمس عن عابد الطبيعة كلَّ شيء حتى أنه يصلي للشمس كل يوم مثل بعض شعوب التتار (Katchinian Tartar) ويتضرع إليها بألا تقتله، تخفي الأهواء السياسية عن عيون تابعيها أيضًا كل شيء حتى أنهم يركعون أمامها كقوى مقدسة لأن لها الأمر والنهي في بقائهم أو موتهم، والدليل على ذلك الألقاب التي كان يلقب بها أباطرة الرومان والتي مازالت باقية بين المسيحيين، ومن ضمن هذه الألقاب: «قداستكم **Your divinity**»، «خلودكم **Your eternity**» وحتى أنّه ثمة بعض الألقاب في هذا المضمار بين المسيحيين اليوم مثل: «فخامتكم **Majesty**» و«قداستكم **Holiness**» وكل هذه الألقاب التي كانت تلقب الآلهة بها هي ألقاب للملوك. وفي الحقيقة يحاول المسيحي أن يبرر هذا ويعزوه إلى أن الملك هو ممثل اللّه في الأرض، وأن اللّه نفسه هو ملك الملوك. ولكن هذا التبرير ليس سوى خداع. وفي حين أن قوة الملك محسوسة مجسدة في ذاتها فإن قدرة ملك الملوك هي مجرد قدرة غير مباشرة؛ فاللّه

= عاديين ومميزين. وتأليه البشر المتميزين وخاصة بعد موتهم يشكل انتقالًا طبيعيًا من الديانة الطبيعية إلى الديانات الميثولوجية على الرغم من أن هذا الانتقال قد يحدث في نفس الوقت عن طريق عبادة الطبيعة. وعبادة البشر المتميزين على الرغم من ذلك ليست بأي حال من الأحوال مقصورة على عصور الرخاء؛ هكذا جعل السويديون من الملك أرش Erich إلهًا في عصر المسيحية وكانوا يقدمون له القرابين بعد موته.



يعرف بأنه حاكم هذا العالم ككائن سياسي بصفة عامة حيث يقوم هذا الكائن الملكي بحكم الإنسان والتأثير فيه حتى يوعز إليه بعبادته ككائن خارق.

يقول **Menu**: «أنشأ «براهما» في بداية رسالته العقاب متجسدًا في صورة نور خالص، واعتبره ابنًا له بل اعتبره الخالق أو العدالة الجانية، أو الحامي: حامي كل المخلوقات. والخوف من العقاب يمكّن هذا العالم من الاستمتاع بسعادته». وهكذا يقدس الإنسان قوانين العقاب الجنائية، والقوى الحاكمة للعالم، والنظام الجنائي في ذاته هو نظام الطبيعة، فلا عجب أنه يجعل الطبيعة تتراحم أو تتعاطف مع أهوائه ومتاعبه السياسية، حتى أنه يجعل المحافظة على هذا العالم معتمدة على المحافظة على العرض الملكي أو المحافظة على البحر المقدس. فما يهمه بالطبع يهم كل الكائنات الأخرى، وما يحجب الضوء عن عينيه يحجب أشعة الشمس البراقة، وما يجيش في صدره يحرك السموات والأرض، والوجود بالنسبة إليع هو الكائن للكون وهو وجود العالم ووجود كل الموجودات.

(٣٦) لماذا لا يمتلك الشرق حياة متقدمة حديثة كالتي يمتلكها الغرب؟ لأنه في المشرق لا تختفي الطبيعة وراء الإنسان، ولا يختفي بريق النجوم والأحجار الكريمة وراء بريق العيون، ولا يختفي الضوء المنبعث من الرعد بالضوء الذي ينبعث من خيال الإنسان ولا يشغله مسار أحداث الحياة اليومية عن مسار الشمس، ولا يشغله تغير الموضع بتغير الفصول. حقًا يخضع الإنسان الشرقي ويركع على قدميه في التراب أمام العظمة الملكية، والقوة السياسية، ولكن هذه العظمة التي يخضع لها ليست إلا انعكاسًا للشمس والقمر، فالملك موضع إعجاب، ولا ينبعث ذلك من عوامل أرضية ولا بشرية، إنما هو إعجاب سماوي مقدس. ولكن الإنسان يختفي بجانب اللّه، ويثبت الإنسان ذاته من دون حرج كإنسان ويضع نفسه في المقدمة في الأرض التي تخلو من الآلهة. وحيث تصعد الآلهة إلى السماء وتستحيل من كائنات محسوسة إلى كائنات خيالية، هناك فقط،



يتوفر للإنسان المكان. ثمّة علاقة مشابهة بين الرجل الجاد في الشرق والرجل في الغرب كعلاقة المزارع بسكان المدينة. ففي حين يعتمد المزارع على الطبيعة، يعتمد الآخر (ساكن المدينة) على الإنسان. وفي حين يعتمد المزارع على التغيرات الطبيعية يعتمد ساكن المدينة على الدولة والاقتصاد، وكما ترتبط حياة المزارع بالأجرام السماوية ترتبط حياة ساكن المدينة بالتحديث والرأي العام. ولذا فإن سكّان المدينة فقط هم من يضعون التاريخ القائم على الباطل، ويستطيع أن يضع الأحداث التاريخية مَن يضحي بقوى الطبيعة في سبيل الرأي وفي سبيل السمعة، ومن يضحي بوجوده المادي في سبيل أن تتذكره الأجيال القادمة.

(٣٧) وطبقًا لأثنايوس Athenaeus الكاتب الكوميديّ الإغريقي خاطب أنكسندريس Anaxandrides المصريين قائلًا: أنا لا أناسب مجتمعكم، فعاداتنا وقوانيننا لا تتفق - فأنتم تعبدون العجل الذي أضحي به للآلهة، وثعبان السمك يمثل لكم آلهة عظيمة، بينما هو مصدر اشمئزاز لي، وأنتم تبتعدون عن لحم الخنزير، إلا أنني أتمتع بأكله، وتكنون الاحترام والتبجيل للكلب في حين أقوم بضربه إذا اختطف فتات العيش مني، وتقوم ثائرتكم إذا حدث شيء لقط، في حين أكون سعيدًا بهذا الذي حدث له، بل إنني أقوم بسلخ جلده عنه، إنكم تولون المزيد من الاهتمام للفأر في حين لا أعجب به.

يجسّد هذا القول تجسيدًا تامًا الفرق بين المحدود واللامحدود، أي بين المتدين صاحب الدين الطبيعي ومن لا يعبأ بالدين الطبيعي. فالطبيعة هناك، أي في الشرق موضع عبادة، في حين أنها هنا مصدر متعة؛ والإنسان هناك موجود للطبيعة أما هنا، فالطبيعة موجودة من أجل الإنسان، وهناك في الشرق الطبيعة هي الغاية، في حين أنها هنا وسيلة، والطبيعة هناك تعلو على الإنسان في حين



أنها هنا تخضع له[١]. ولهذا السبب بالذات فإن الإنسان هناك يبدو غريبًا، بعيدًا عن نفسه، بعيدًا عن قدره الذي يواجهه بنفسه فقط، أما هنا فإن الإنسان متعقل ومركز على نفسه وواع بنفسه. هناك يقلل الإنسان من قيمة نفسه إلى مستوى الحيوان كما يقول هيردوت كي يثبت ولاءه الديني أو يضعه أمام الطبيعة، أما هنا فيرتفع بدافع وعيه وقدرته وكرامته إلى مرتبة الآلهة، وهذا دليل واضح على أنه يتساوى مع الآلهة السماوية، وأن دمه مثل دم هذه الآلهة، وأن الدم المعنوي للآلهة هو دم من صنع الخيال الخصب وليس له وجود في عالم الطبيعة.

(٣٨) العالم والطبيعة يظهران للإنسان كما هما، فهو يرى كما يتيح له خياله، يرى مشاعره وتخيلاته بطريقة مباشرة. ويقيس الحقيقة والواقع تلقائيًا؛ وتبدو الطبيعة له «كما يبدو هو لنفسه». وبمجرد أن يدرك الإنسان أن حياته تتطلب الاستعانة بقدراته الخاصة، على الرغم من وجود الشمس والقمر، والسماء والأرض، والنار والماء، والنباتات والحيوانات؛ وبمجرد أن يدرك أن الناس يتذمّرون، بغير حق، من الآلهة، وأنهم هم الذين يتسببون في تعاسة أنفسهم على الرغم من وجود القدر، وأن المرض والتعاسة والموت نتاج للرذيلة، وأن نتاج الفضيلة هو الحكمة، والصحة، والحياة والسعادة، وبناء على ذلك فإن القوى التي تؤثر في مصير الإنسان هي إرادته، وتفكيره؛ وبمجرد أن يتخطى الإنسان المرحلة البدائية التي كانت تتحكم فيه العادات الطارئة ويصبح كائنًا يقرر مصيره بناءً على أسس وقواعد تتسم بالحكمة والعقل؛ عندئذٍ تظهر له الطبيعة والعالم كشيء معتمد على فكره وإرادته ومتأثر بهما.

(٣٩) حين يرتقي الإنسان بفكره وإرادته فوق الطبيعة، فإنه يصبح خارقًا

---

(١) سأقارن هنا بين الإغريق والإسرائيليين بينما أوضحت في **جوهر المسيحية** الفرق بينهما، هذا ليس تناقضًا على الإطلاق لأنه عندما تختلف الأشياء فإن هذه الأشياء قد تتوافق في مجال المقارنة مع شيء ثالث، أضف إلى هذا إن الاستمتاع بالطبيعة يتضمن أيضًا متعتها الجمالية والنظرية.



للطبيعة، ويصبح الإله أيضًا خارقًا للطبيعة، وعندما ينصب الإنسان نفسه حاكمًا على السمك في الماء والطير في الهواء، وعلى كل الأرض بما عليها من كائنات، فإن حكم الأرض يبدو بالنسبة إليه أسمى الأفكار وأسمى آيات الوجود، ويكون موضع عبادته وبالتالي موضع تدينه خالق هذه الطبيعة، لأن الخالق نتيجة ضرورية للحكم. وإذا كان إله الطبيعة هو خالقها مبدعها، فإنها عندئذ ستكون مستقلة عنه في أصلها ووجودها. وتكون قدرته محدودة وناقصة – لأنه لو كان قادرًا على خلقها فلما لم يخلقها؟ وحكمه لها مبنيّ على الاغتصاب فقط وليس حكمًا شرعيًا. إنني أنتج فقط وأضع ما يقع في نطاق قوتي تمامًا وأمتلك، ولذا فإن حكم التحكم لا يعترف به إلا إذا كان الشيء من إنتاجك أو من صنعك فهو يكون طفلًا لأنني أكون والده. كانت آلهة الوثنيين أيضًا سادة الطبيعة، هذا حقيقي، ولكنهم لم يكونوا خالقين لها ولذا كانوا حكامًا دستوريين محدوي السلطة، ليسوا ملوكًا مطلقي الأمر، «بمعنى أن الوثنيين لم يكونوا بعد خارقين للطبيعة أو أصحاب قوة مطلقة».

(٤٠) اعتبر المؤلِّهون Theists عقيدة وحدة الإله عقيدة خارقة للطبيعة من الأصل، دونما اعتبار لكون التوحيد نابعًا من الإنسان، وأن مصدر وحدة الإله هو وحدة الفكر والوعي البشري. العالم منتشر أمام عيني انتشارًا متنوعًا بلا حدود ولكن هذه الأشياء التي لا تحصى عددًا: كالشمس، والقمر، والنجوم، والسماء، والأرض، والقريب، والبعيد، الحاضر والغائب، كل هذه الأشياء يحتويها عقلي: ذلك الكائن ذو العقل أو الوعي، ذلك الكائن العجيب الخارق للطبيعة بالنسبة للرجل المتدين (أعني الرجل غير المتعلم)، ذلك الكائن الذي لا يحد من قدراته الوقت أو الزمان أو المكان والذي لا يحد من قدراته أيضًا أي شيء والذي يشتمل على كل شيء وعلى كل كائن، والذي لا يراه أحد، ذلك الكائن، وضعه الموحدون في مقدمة العالم، وجعلوه سببًا له (للعالم). اللّه يتكلم، اللّه يفكر في العالم، فالعالم موجود إذًا، أمّا إذا قال إن العالم غير موجود ولم يفكر فيه، فإنه غير موجود.



بمعنى أنّه يمكنني في خيالي وبإرادتي أن أجعل كل الأشياء، وبالتالي أن أجعل العالم نفسه يظهر أو يختفي. هذا الإله خلق العالم أيضًا من العدم، وإذا أراد إحالته إلى العدم أيضًا فيكون لا شيء سوى تجسيد من قوة خيال الإنسان. بالنسبة لي يمكنني بإرادتي أن أتخيل العالم على أنه موجود أو غير موجود، وأن أؤكد وجوده أو أنكره. وهذا اللا-وجود الذاتي المتخيل للعالم لم يجعله الموحدون وجودًا حقيقيًّا موضوعيًّا. بينما يجعل المشركون **Polytheism** وأصحاب الدين الطبيعي عامة الأشياء الحقيقية متخيلة. في حين أن الموحدين من جهة أخرى يجعلون الأشياء الخيالية والأفكار، أشياء حقيقية، أو يجعلونها جوهر العقل والإرادة والخيال أو كائنًا علويًّا مطلقًا. يقول أحد اللاهوتيين: «إن قوة اللّه تمتد إلى قوة خيال الإنسان». ولكن أين حدود هذه القوى؟ ما هو المستحيل على التخيل؟ يمكنني أن أتخيل أي شيء موجود على أنه غير موجود، وأي شيء غير موجود لي هلى أنه حقيقي؛ وبالتالي فإني أتخيل هذا العالم على أنه غير موجود، ومن ناحية أخرى أتخيل أكثر من عالم موجود. إن ما أتخيله على أنه حقيقة فهو ممكن، ولكن اللّه هو الكائن الذي لا يستحيل عليه شيء، فهو خالق لعوالم لا نهاية لها. وبيده ملكوت كل شيء يمكن أن نتخيله، وهو في الواقع لا شيء سوى تجسيد أو تحقيق لخيال الإنسان ولفكره ولتأمله، وهو في خيال الإنسان حقيقة واقعة، وهو الكائن المطلق.

(٤١) التأليه أو التوحيد ينبعان فقط من ربط الإنسان للطبيعة بنفسه، لأن الطبيعة تخضع نفسها للإنسان دون إرادة أو وعي، وتخضع نفسها ليس لكل ما يحتاجه فقط ولوظائفه العضوية وإنما لكل أهدافه الواعية وملذاته، وتنبع من حيث يجعل الإنسان جوهره هذه العلاقة. وبالتالي يجعله نفسه هدفًا ومركزًا ووحدةً للطبيعة[1]. وحيث يكون

(١) يطلق أحد كتاب الكنيسة على الإنسان «الرابط بين كل الأشياء، لأن اللّه أراد أن يشتمل الإنسان على كل العالم في وحدة واحدة، نتيجة لذلك فإن كل الأشياء تتجمع =

هدف الطبيعة خارج ذاتها، فإنه من الضروري أن يكون سببها وبدايتها خارجها، وحيث توجد الطبيعة فقط لأجل كائن آخر فبالضرورة أن توجد بواسطة كائن آخر. وهو كائن كان يضع في اعتباره عندما خلق الطبيعة أن الإنسان سيتمتع بالطبيعة ويستفيد منها لخيره ومنفعته. ولذا فإن «بداية» الطبيعة تتوافق مع «الإله» حيث تتوافق أهدافها مع «الإنسان»، أو بعبارة أخرى فإن المذهب القائل بأن اللّه هو «خالق هذا العالم» مصدره ومعناه يمثل العقيدة القائلة بأن الإنسان هو «هدف الخلق». لو شعرت بالخجل من الاعتقاد القائل بأن العالم مخلوق من أجل الإنسان، إذًا فأنت ستشعر أيضًا بالخجل من الاعتقاد من أن العالم أساسًا مخلوق، هناك بعض القضايا المدونة مثل: «في البدء خلق اللّه السموات والأرض» [**سفر التكوين** ١/١]، وفي عبارة أخرى: « فصنع اللّه النيِّرَين العظيمَين [...]، والكواكبَ، وجعلها اللّه في جلَد السماء لتضيء على الأرض لتحكم على النهار والليل وتفصِل بين النور والظلام» [**سفر التكوير** ١/١٦-١٧]. إذا قلت إن الإنسان هو هدف الطبيعة وأن ذلك مصدر فخر للإنسانية، فيجب عليك أن تعتقد أن خالق العالم هو مصدر فخر للإنسانية وهذا النور الذي يشع من أجل الإنسان هو نور اللاهوت، ذلك النور الذي ينتشر وحده في شتى الأرجاء من أجل كائن مرئي يشير أيضًا إلى كائن مرئي كمسبب.

(٤٢) الكائن الروحي الذي يضعه الإنسان فوق الطبيعة، ويعتقد أنه خالقها وموجدها ليس إلا «الجوهر الروحي للإنسان نفسه»، والذي يبدو له رغم ذلك كآخر يختلف عنه، ولا يوجد وجه للمقارنة بينهما، لأنه جعل منه علة الطبيعة، وعلة المؤثرات التي لا يستطيع عقله الإنساني وإرادته أو فكره أن ينتجها، ولأنه بالتالي يجمع جوهر

= وتتكاثف في سبيل مصلحته. والإنسان بالتأكيد، بما هو جوهر شخصيّ للطبيعة، هدف الطبيعة ولكن ليس هدفًا بالمعنى الغائي واللاهوتي المنافي للطبيعة والخارق لها «.



الطبيعة المختلفة مع الجوهر الروحي لذاته[١]. إنها الروح المقدسة التي تجعل الحشائش تنمو، والتي تشكل الطفل في بطن أمه، والتي تسير الشمس في مسارها، والتي تكوم الجبال، والتي تتحكم في الرياح، والتي تحتوى البحر بقدراتها؛ كيف تقارن عقل الإنسان وهذه الروح؟ إنه كائن صغير، محدود، تافه، وإذا رفض العقلانيون تجسيد اللّه والوحدة بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الآلهية للإنسان، فإنهم يفعلون ذلك لأن فكرة اللّه في عقولهم تخفي فكرة الطبيعة، كما تتراءى لعيني الإنسان عن طريق التلسكوب الفلكي. كيف أن هذا الكائن الدنيوي اللا-محدود والعظيم والذي يتمثل ويؤثر فقط في هذه الدنيا الكبيرة اللا-نهائية، كيف ينزل إلى الأرض من أجل الإنسان الذي يتلاشى أمام عظمة هذا الكون؟ يا لخيال الإنسان وما له من حقارة وعدم قيمة! وقصر اللّه على الأرض وتجسيده في صورة إنسان يشبه تكثيف المحيط في قطرة ماء أو تصغير حلقة كوكب زحل إلى خاتم صغير. إنها فكرة قاصرة على أن تعتقد أن الكائن الكبير محدود على الأرض وعلى أن الإنسان أو أن الطبيعة وجدت بسببه أو أن الشمس ترسل أشعتها من أجل الإنسان، وأنتم لا ترون أيها العقلانيون ذوو النظرة الضيقة أنها ليست فكرة اللّه وإنما فكرة الطبيعة هي التي تتعارض من داخل نفسها مع وحدة اللّه والإنسان وتظهرها على أنها تناقض لا معنى له؛ أفلا لا ترون أن مركز الوحدة بين اللّه والإنسان ليست البداية التي نسبتم لها، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، قدرات الطبيعة، ولكنها ذلك الكائن الذي يرى ويسمع، لأنكم ترون وتسمعون، والذي يعي ويملك فكرة وإرادة لأنكم تمتلكون هذه القدرات؟ أو بعبارة أخرى، ذلك الكائن الذي تميزونه عن الطبيعة، لأنكم تميزون أنفسكم عنها. ماذا سيكون إذًا

---

(١) هذه الوحدة بين الأخلاقي والطبيعي للإنسان وليس للكائن الإنساني، ينتج عنها ثالث ليس بإنسان وليس بالطبيعة ولكنه خليط منهما وهما مَثَلَا الغموض والتأمل وذلك بسبب تحكمه في طبيعة هذه الوحدة.



موضع اعتراضكم إذا ظهر ذلك الكائن كإنسان حقيقي أمام أعينكم؟ كيف يتأتى لكم أن ترفضوا النتائج إذا تمسكتم بالمقدمات؟ كيف يمكنكم إنكار وجود الابن إذا اعترفتم بالأب؟ وإذا كان الإله الإنسان من صنع خيال الإنسان ومن رغبته الذاتية في التأليه، فإنه يجب عليكم أن تعترفوا أيضًا بخالق الطبيعة، على أنه من خلق الخيال الإنساني ورغبة الإنسان في تمييز نفسه وجعلها فوق الطبيعة. ولو أردتم كائنًا من دون تجسيم **anthropomorphism** ومن دون أي صفات إنسانية سواء كانت صفات عقلية أو قلبية، فإنه يجب عليكم أن تتحلوا بالشجاعة وتتخلوا عن اللّه تمامًا، وأن تعبدوا الطبيعة المجردة لذاتها كأساس لوجودكم، وما دمتم تعترفون بوجود مختلف وتجسدون في اللّه صفاتكم، وما دمتم تضعون جوهركم وطبيعتكم في الكائن الدنيوي الأول، ونظرًا لأنكم لا تميزون أي كائن آخر عن طبيعة الإنسان سوى الطبيعة، فإنكم من الناحية الأخرى لم تعرفوا أي كائن يتميز عن الطبيعة سوى الإنسان نفسه.

(٤٣) إن تصور جوهر الإنسان ككائن موضوعي يختلف عن الإنسان، أو باختصار شَخصَنة جوهر الإنسان، يجسد الكائن الموضوعيّ الذي يختلف عن الإنسان، أي إنّه تصور الطبيعة ككائن إنساني[1]. ولذلك فإن الإرادة والفكر يظهران للإنسان كقوة أولية وكعلل الطبيعة فقط لأن المؤثرات غير المقصودة للطبيعة تظهر له في ضوء فكره كمؤثرات مقصودة، وكأهداف وكأغراض، وتظهر له الطبيعة نفسها بالتالي ككائن فكري (أو على الأقل كشيء يتمتع بالعقل). وكما أنّ كل شيء يُرَى عن طريق الشمس – أو إله الشمس Helios الذي يسمع ويرى كل شيء – لأن الإنسان يرى الأشياء في ضوء الشمس، فإن كل هذه

---

(١) من وجهة النظر هذه لا يعد خالق الطبيعة شيئًا سوى جوهر الطبيعة، وهو يجرد عن الطبيعة ويميز بوسائل التجريد، ونظرًا لأن الطبيعة موضوع الإحساسات، وبواسطة الخيال تغيرت الطبيعة إلى كائن إنساني (كائن يشبه الإنسان) وبالتالي بسطت واتخذت صورًا، فإنّها تجسمت وتأنّست وتشخصنت.



الأشياء تدخل إلى حيز الفكر الإنسانيّ، لأن الإنسان يفكر فيها، وهي من عمل العقل، لأنها تمثل بالنسبة إليه موضعًا لتفكيره؛ لأنه يقيس النجوم والمسافات بينهما، فإن هذه المسافات قيست بالفعل؛ لأنه يطبق الرياضيات لفهم الطبيعة وقوانينها، فإن هذه الرياضيات والقوانين طبقت على الطبيعة؛ ونظرًا لأنه يرى نهاية حركة معينة، ونتيجة تطور معين، ووظيفة عضو معين، فإن هذا الهدف سواء كان وظيفة أو نتيجة في حد ذاته موضوع للتنبؤ. ونظرًا لأنه يمكن تخيل عكس الأوضاع أو اتجاهات الأجرام السماوية وبعض الاتجاهات الأخرى التي لا تحصى، ونظرًا لأنه أدرك في نفس الوقت أنه إذا تغير هذا الاتجاه، فإن سلسلة من النتائج المثمرة سوف تكون مستحيلة، ولذا فإنه يعتبر هذه السلسلة من النتائج دفعًا في هذا الاتجاه نفسه، ولذلك فإن هذا الاتجاه اختير بتروّ وحكمة ضمن عدد كبير من الاتجاهات الأخرى التي توجد في عقل الإنسان وتم هذا الاختيار على أساس نتائجه الخيرة. ومبدأ التفكير يكون بالنسبة للإنسان مباشرةً ومن دون تميز هو مبدأ وجوده، فموضوع التفكير هو موضوع الوجود: فكر الموضوع هو جوهره البعدي. يفكر الإنسان في الطبيعة على أنها مختلفة عما هي عليه بالفعل، ولا عجب في أن يفترض أن سبب وجودها كائن آخر غيرها، كائن يوجد في عقله فقط، كائن يوجد حتى في جوهر عقله. يعكس الإنسان نظام الأشياء في الطبيعة، فهو يجعل قمة الهرم قاعدته، ويعتبر أن السبب في وجود شيء هو ظهور هذا الشيء في الواقع ولا ينظر وراء ذلك – واقع الشيء يسبق وجوده في عقل الإنسان، ولهذا السبب فإن جوهر العقل وجوهر التفكير ليس فقط المنطقي وإنما الطبيعي أيضًا، إنّه الكائن الأول.

(٤٤) سرّ الغائية مبني على التناقض بين الضرورة الطبيعية والإرادة الاعتباطية للإنسان، وبين الطبيعة كما هي وبينها كما يتخيلها الإنسان. لو وُضعت الأرض في مكان آخر، لو وُضعت مثلًا حيث يوجد عطارد الآن، فإن كل شيء سيموت لأنه لا يتحمل الحرارة، فيا لها من حكمة أن توضع الأرض في مكانها المناسب، ولكن ما الحكمة



في ذلك؟ الحكمة فقط في التناقض، في التضاد بين حماقة الإنسان التي تضع الأرض من واعز فكره في مكان آخر غير مكانها الذي توجد فيه الآن. إذا فصلت ما لا يفصل في الطبيعة مثل الأماكن الفلكية للأجرام السماوية، إذا فصلت هذه الأجرام عن طبيعتها المادية، فمن المؤكد أن الوحدة في الطبيعة ستبدو شيئًا حتميًّا، وسيبدو لك أن المكان الذي كانت فيه هو المكان الطبيعي الذي يتفق مع طبيعتها، بخلاف المكان الذي اخترته لها، واعتقدت أنه مناسب لها. ولو أن للثلج لونًا أسود، أو أنّ هذا اللون غطى منطقة القطب الشماليّ، فإن كل البلاد الشمالية على الأرض ستكون صحراء كئيبة لا تتناسب مع طبيعة الحياة، وتنظيم ألوان الأجرام السماوية يؤكد لنا حكمة وجمال تنظيم الأرض حقيقة لو لم يغير الإنسان الأبيض إلى أسود، ولو لم تتخلَّ حماقة الإنسان عن الطبيعة وترغب في تغيرها فلن يكون هناك حكمة إلهية تتحكم في هذه الطبيعة.

(٤٥) من الذي أخبر الطيور أن ترفع ذيلها عندما تريد أن تهبط أو أن تخفضه عندما تريد أن تطير إلى أعلى؟ من لم يستطع إدراك وجود حكمة عليا عندما يشاهد الطيور تطير، فمن المؤكد أنه أعمى ولا يستطيع إدراك أي حكمة تتمثل في الفكر، مؤكد أنه لا يرى الطبيعة أو الإنسان. من الذي جعل طبيعة الإنسان أساس الطبيعة؟ من الذي جعل قوة الفكر القوة الأساسية؟ من الذي جعل طيران الطيور يعتمد على بعد الرؤية في القوانين الميكانيكية في الطيران ومن الذي جسد الأفكار المعنوية في قوانين تطبقها الطيور عندما تطير كما يطبقها السائق عندما يسوق والسباح حين يسبح، مع الفرق بأن الطير يطبق هذه القوانين من داخله؟ ولكن طيران الطيور ليس مبنيًّا على فن، فالفن يوجد فقط حيث يوجد عكس الفن، وحيث يؤدي عضو معين وظيفته وهو ليس متصلًا بطريقة مباشرة أو بالضرورة معه. وهو يعد وظيفة خاصة إلى جانب المهام الأخرى الحقيقية أو الممكنة لنفس العضو. ولكن الطائر لا يستطيع الطيران بطريقة أخرى، كما أنه ليست لديه الحرية في ألا يطير فعليه أن يطير. والحيوان دائمًا



يعلم كيف يفعل ما هو قادر على فعله، ولهذا السبب فإنه يفعل هذا بطريقة لا يسبقه فيها أحد، وذلك أنه لا يعرف شيئًا آخر غيره، ولأن قوته تُستهلك في هذه المهمة، ولأن هذه المهمة تتفق تمامًا مع طبيعته. وإذا لم نستطع أن تفسر أعمال الحيوانات ووظائفها، وخاصة لتلك الحيوانات الدنيا المزودة ببعض الغرائز الفنية من دون أن تمتلك العقل ذا الفائدة الفكرية، فإنّ مردّ هذا فقط لأننا نعتقد أن موضوعات نشاطها تعد موضوعات لنا، موضوعات عقلنا ووعينا. وبمجرد أن نعتبر أن أعمال الحيوانات أعمال فنية وأعمال اعتباطية فإنه يجب علينا بالضرورة أيضًا أن نعتبر أن سبب ذلك هو تفكيرها، لأن العمل الفني يتطلب الاختيار والقصد والتفكير وبالتالي كما نعرف فالحيوانات لا تعرف أن تفكر[1].

هل تعرف كيف تعطي النصيحة إلى العنكبوت بالكيفية التي تحمل بها خيوطه وتنسجها من شجرة إلى أخرى، من سطح منزل إلى آخر، أو من جانب مجرًى مائي إلى الجانب الآخر؟ بالتأكيد لا؛ ولكن هل تعتقد فعلًا أن هناك حاجة إلى النصيحة في هذه الحالة، أو أن العنكبوت في موقع يتطلب النصح. إذا أردت أن تحل هذه المشكلة

---

(١) وهكذا، وبصفة عامة، في كلّ الأقيسة Syllogisms التي تنطلق من الطبيعة إلى اللّه، فإن المقدمتين السابقتين مبنيتان على الإنسان، ولذا فإنه لا عجب في أن تكون نتيجتهما الكائن الإنساني أو الكائن الشبيه بالإنسان. لو كان العالم إله فمن الضرورة أن يكون هناك مهندس (صانع)، وإذا فرض أن الكائنات الطبيعية غير مكترثة بعضها ببعض كالبشر عمومًا الذين لا يمكن إدارتهم وتوحيدهم إلا عن طريق قوة عليا تهدف إلى أي هدف اعتباطي للدولة، كالحرب مثلًا، فمن الطبيعي إذًا أن يكون هناك حاكم أو يكون هناك من يتولى أمرهم وإدارتهم، وهكذا فإن الإنسان خلق الطبيعة في بداية الأمر كخلق إنساني من دون أن يعي ذلك، أي جعل جوهره هو جوهرها الأساسي، ولكن عندما أدرك في نفس الوقت أو بعد ذلك الفرق بين أعمال الطبيعة وأعمال الفن الانساني ظهر جوهره له كجوهر يختلف عن جوهر الطبيعة. ولذلك فإن كل المناقشات التي تهدف إلى إثبات وجود اللّه كانت مجادلات منطقية فقط أو بالأحرى مناقشات ذات مغزى أنثربولوجي، لأن الأشكال المنطقية أيضًا أشكال من طبيعة الإنسان.





نظريًّا بالنسبة إليها كما بالنسبة لك، فهل هناك فارق بين هذا الجانب أو ذلك الجانب؟ بين العنكبوت وبين الشيء الذي يثبت عليه خيوط عشه ثمّة ارتباط ضروريّة لا يقلّ لضرورة عن الارتباط بين عظامك وعضلاتك، لأن الشيء بدونها لا يعد إلا حاملًا أو معينًا لخيط الحياة والعنكبوت لا ترى ما ترى فكل الاختلافات والفواصل والمسافات كما نراها وندركها بتفكيرنا لا تتوفر لهذا الكائن، مما يبدو لك مشكلة أو معضلة نظرية تستعصى على الحل فيما يفعله العنكبوت من دون تفكير، وبالتالي من دون أي من الصعوبات التي تواجه تفكيرك كإنسان فاعل.

من الذي أخبر حشرات العنب أنها ستعثر على الغذاء بوفرة في موسم سقوط العنب من على الفروع، أو أنه يتوفر في البراعم أكثر من توفره في الأوراق؟ من الذي أرشدها إلى طريق البراعم والفروع؟ فالبراعم تعد بعيدة، ومنطقة غير معروفة لهذه الحشرات التي ولدت على الأوراق. أنني أعبد خالق هذه الحشرات، وألتزم الصمت حيالها. من المؤكد أنك ستلوذ بالصمت عندما ترى هذه الحشرات تعمل، لأنك لن تستطيع بعقلك أن تدرك أن البراعم ليست بعيدة بالنسبة لهذه الحشرات بينما هي ترى البراعم والفروع بطريقة تختلف عن الطريقة التي تراها أنت بها، وذلك أن انعكاس نظرك فقط هو الذي يكشف لك الطبيعة ويجبرك على رؤية خيوط العنكبوت وعلى التفكير فيها، فالطبيعة بالنسبة إليك تعد نظرًا ومتعة للعين، ولذلك فإنك تعتقد أن الضوء السماوي الذي تظهر فيه تعتبره الكائن السماوي الذي خلق الحشرة، أي إنك ترى أشعة العين ككبد الطبيعة، والعصب البصري المحرك لها. والاستدلال على الطبيعة، من خالقها معادل لأن تنجب أطفالًا بغير بصر، أو أن تشبع جوعك برائحة الطعام، أو أن تحرك الصخور لتناسق الأصوات، لو أن واحدًا من قاطني غرينلاند تعرف على أصل سمك القرش من رائحة بول الإنسان فإن أسس هذا الاكتشاف تعادل الأسس الكونية للملحد عندما يتوصل إلى الطبيعة عن طريق تفكيره. من المؤكد أن مظاهر



الطبيعة بالنسبة إلينا هي السبب ولكن سبب هذه المظاهر ضئيل ضآلة القول إنّ الضوء سبب الضوء.

(٤٦) لماذا تنتج الطبيعة حيوانات مقدسة؟ السبب هو أن نتيجة التكوين بالنسبة إليها ليست غرض الوجود السابق. لماذا هذه الأطراف المتعددة؟ لأن ليس لها عدد. لماذا تضع على الجانب الأيسر ما يوجد بصفة عامة على الجانب الأيمن، والعكس صحيح؟ لأنها لا تعرف ما هو اليمين وما هو اليسار. ولذا فإن الحيوانات المفترسة تثير مناقشات عامة أثيرت فيما قبل بين الملحدين وبين المؤلِّهين المحررين من الطبيعة من وصاية اللاهوت، وذلك من أجل إثبات أن ما تنتجه الطبيعة لا يمكن التنبؤ به، كما أنه اختياري، فكل الأسباب التي استنتجت من تفسير وضع الحيوانات المفترسة، وحتى الأسباب التي توصل إليها الطبيعيون المحدثون، والتي تنجم عن أمراض الجنين في بطن أمّه ستُقصى بعيدًا إذا اتصلت قوة الطبيعة الخلاقة أو الخصبة في نفس الوقت مع الإرادة والفكر والوعي.

ولكن، على الرغم من أن الطبيعة لا ترى، فإنّها ليست عمياء، وعلى الرغم أنها لا تحيا كما يحيا الإنسان، إلا أنها ليست ميتة، وعلى الرغم أنها لا تنتج أشياء ترمي من ورائها إلى أهداف، إلا أن ما تنتجه ليس بمحض الصدفة. والإنسان يرى الطبيعة هكذا بالمقارنة مع نفسه، ويحكم عليها بالنقص لأنها لا تمتلك ما يمتلكه هو. تعمل الطبيعة وتنتج في كل مكان يربط الأشياء بعضها مع بعض، وهذه العلاقات تبدو للإنسان وتشغل تفكيره ويجد فيها معنى ومغزى أي «سببًا كافيًا» (Sufficient reason). ولكن ضرورة الطبيعة ليست بالضرورة مثل ضرورة الإنسان، بمعنى أنها لا تخضع للمنطق، أو الميتافيزيقا، أو الرياضيات، وبصفة عامة فإنّها تعد شيئًا مجردًا، لأن الكائنات الطبيعية ليست من صنع الفكر أو المنطق أو الأرقام الرياضية أو الحسابية وإنما هي حقيقة ملموسة تتمثل في كائنات فردية. إنها ضرورة محسوسة، وبالتالي تبدو غريبة وغير مألوفة بالنسبة لخيال



الإنسان الذي يقارنها أحيانًا بالأشياء المجردة كالحرية وما ينتجه خياله الحر لفهم الطبيعة فقط من خلال الطبيعة ذاتها. إنها ذلك الوجود الذي لا تعتمد فكرته على وجود آخر؛ إنها الشيء الوحيد الذي يسمح بوجود فرق بين الشيء في ذاته وبين الشيء بالنسبة لإدراكنا. إنها فقط التي لا يمكن قياسها بأي مقاييس إنسانية، على الرغم من أننا نطبق عليها بصفة عامة، أو مجبرين أن نطبق عليها بصفة عامة، الأفكار الإنسانية، كالنظام والهدف طبقًا للطبيعة التي ندركها والمبنية على المظهر الذاتي للأشياء.

(٤٧) إن الإعجاب الديني بالحكمة الإلهية في الطبيعة مجرد حماس طارئ، وهو إعجاب يشير فقط إلى الوسائل. ولكن هذا الإعجاب ينتهي بالتأمل في أهداف الطبيعة. يا للعجب لنسيج العنكبوت ولغيره من الحيوانات الأخرىّ ولكن ما هو الهدف وراء هذه التنظيمات الواعية؟ لا شيء سوى التغذية، هدف لا يعتبره الإنسان سوى مجرد وسيلة. قال سقراط: «يعيش الآخرون من أجل أن يأكلوا ولكنّي آكل من أجل أن أعيش» – ولكن هؤلاء الآخرين هم الحيوانات، والبشر قريبو الشبه بالحيوانات.

يا لجمال الزهرة، ويا للعجب من شكلها !ولكن ما هو الغرض من هذا التكوين ومن هذه الروعة، إنها فقط لتفخيم الصفات الوراثية وحمايتها أو التناسل الذي يخفيه الإنسان خشية العار، أو يمارسه بوازع ديني، فخالق حشرة العنب، الذي يعبده الطبيعيون والنظريون ويعجبون به، وهذا الخالق الذي لديه حياة طبيعية من أجل هدفه هو، ليس الإله أو الخالق بالمعنى الديني. لا! خالق الإنسان فقط هو الذي يتميز عن الطبيعة ويسمو عليها،.الخالق الذي يرى الإنسان فيه نفسه، الخالق الذي تتمثل فيه الصفات التي تمثل كيان الإنسان بالتمييز بين الطبيعة الأبدية بالطريقة التي يراها الإنسان في الدين، ذلك الخالق هو اللّه الذي نعبده بمقتضى الدين.

يقول لوثر: «إن الماء الذي نستخدمه في التعميد، ونصبه على



الطفل هو ماء الخالق، وماء اللّه والمنقذ». الماء الطبيعي نشترك فيه نحن والحيوانات والنباتات ولكنها - الحيوانات والنباتات - لا تشارك في ماء التعميد، إذ يربطني الماء الطبيعي بالكائنات الأخرى في حين أن ماء التعميد يميزني عنهم، ولكن هدف الدين ليس الماء الطبيعي وإنما ماء التعميد، وبالتالي لا يهمّني خالق المياه الطبيعية وإنما خالق مياه التعميد: هدف الدين. خالق المياه الطبيعية ذاته بالضرورة طبيعي وليس دينيًا، أي إنه ليس كائنًا خارقًا. والماء شيء محسوس، شيء مرئي وبالتالي لا تقودنا صفاته ومؤثراته إلى قضية خارقة للطبيعة، ولكن ماء التعميد شيء يجذب النظر العادي، أو العين العادية. إنه كائن روحاني غير مرئي وفوق المستوى الحسي، أي إنه كائن يعمل من أجل الإيمان في الفكر والخيال، كائن يجد فقط في الفكر والخيال، لأنه كائن روحي. تعمل المياه الطبيعية على تنظيف جسمي في حين تنظف مياه التعميد الصفات الخلقية السيئة،كما تبرّئني من الأمراض. تروي المياه الطبيعية عطشي في الحياة المؤقتة في حين تشبع مياه التعميد رغبتي في حياة أبدية. كما أن تأثير المياه الطبيعية تأثير محدود وواضح في حين أن تأثير مياه التعميد تأثير غير محدود وقوي يفوق بكثير طبيعة المياه العادية، ولذا فإنه يمثل الطبيعة السماوية، ويظهرها وهي طبيعة لا ترتبط بالطبيعة العادية، وإنما هي الجوهر المطلق لقدرة الإنسان على التفكير والتخيل التي لا تحدها حدود الخبرة أو السبب. ولكن أليس خالق مياه التعميد هو خالق المياه الطبيعية؟ ما علاقة الأول بالأخير؟ خلاصة القول أن المياه الطبيعية ومياه التعميد مرتبطة بعضها ببعض ارتباطًا وثيقًا وبالتالي فإن خالق الطبيعة هو مجرد شرط لخالق الإنسان. كيف يتأتى لمن ليس في حوزته مياه الطبيعة أن يحصل على مؤثرات خالقة للطبيعة؟ كيف يتأتى لمن لا يتحكم في الحياة المؤقتة أن يهب حياة أزلية؟ كيف يتأتى لمن لا تطيعه عناصر الحياة أن يحيا جسده بعد أن تحول إلى تراب؟ من هو سيد الطبيعة إن لم يكن ذلك الكائن الذي بحوزته القوة لأن يخلقها من العدم بمحض إرادته؟ إنه ذلك الذي يعلن أن وحدة الجوهر الخلاق لماء التعميد والمياه الطبيعية على أنها تناقض

بدون معنى، والذي قد يعلن أيضًا أن وحدة جوهر الخارق لخالق الطبيعة على أنها تناقض أيضًا، لأن مؤثرات مياه التعميد والمياه الطبيعية علاقة مساوية للعلاقة الموجودة بين الخالق الخارق للطبيعة والطبيعة الطبيعية. أصل الخالق هو نفس الأصل الذي تتدفق منه مياه التعميد العجيبة، والخارقة للطبيعة. إننا نرى جوهر الخالق في ماء التعميد باعتبار أنه مَثَل محسوس، كيف إذًا تنكر معجزة التعميد وبعض المعجزات الأخرى إذا كنت تعترف بأصل الخالق؛ أي بأصل المعجزة؟ أي بمعنى آخر كيف تنكر المعجزة الصغيرة إذا كنت تعترف بمعجزة الخالق الكبرى؟ ولكن هذا يوجد في عالم اللاهوت كوجوده في العالم السياسي حيث يسجن صغار اللصوص وينجو كبارهم.

(٤٨) هذه العناية الإلهية التي تتجلى في الامتثال لهدف الطبيعة وقوانينها ليست هي العناية الإلهية الموجودة في الدين والمبنية على الحرية. وفي حين أن العناية الإلهية الأولى التي تتجلى في قوانين الطبيعة مبنية على الضرورة فإن العناية الإلهية الدينية عناية غير محدودة لا تحدها شروط في حين أن العناية الإلهية المتمثلة في قوانين الطبيعة محدودة وتعتمد على الآلاف من الشروط. إن العناية الإلهية المتمثلة في الطبيعة عناية خاصة وفردية في حين أن العناية الأخرى تمتد فقط للجميع ولكل الأجناس في حين تترك الإنسان للصدفة.ويقول أحد الطبيعيين الملحدين إن هناك عديد من الناس يعتقدون أن اللّه أكثر من أصل حسابي (رياضي) للطبيعة، هؤلاء الناس اعتقدوا أن بقاء العالم وبصفة خاصة بقاء الإنسان بقاء مباشر وخاص، وكأن اللّه يحكم أو يتحكم في أعمال كل الكائنات ويقودها طبقًا لأهوائه. ولكن بعد أن ناقشنا قوانين الطبيعة فلا يمكننا أن نعترف بهذا الحكم الخاص من جانب اللّه على أعمال الإنسان والكائنات الأخرى. نتعلم هذا من الاهتمام القليل الذي توليه الطبيعة لكل فرد مفرد، آلاف الأفراد يذهبون، يُضحّى بهم دون تردد أو ندم وسط دوامات الطبيعة. وحتى في ما يتعلق بالإنسان، فإنه قد يلاقي نفس المصير. يبلغ حوالى نصف الجنس البشري الثانية من عمرهم ولكنهم يموتون من دون



معرفة سبب مجيئهم للحياة. نعلم هذا مما يحدث لأصحاب الحظ العاثر الطيب منهم وغير الطيب، وهي ظاهرة لا يمكن أن تتفق مع صفة الخالق للمحافظة على الحياة وخلق روح التعاون فيه[١].

ولكن العناية الإلهية ليست عناية خاصة، لا تتفق مع هدف أو جوهر أو فكرة العناية، لأن العناية يجب أن تحكم الصدفة، لكن هذا ليس ممكنًا بواسطة مجرد العناية العامة فقط، والتي ليست أفضل من عدم العناية على الإطلاق. وبذلك فإنها «ناموس النظام الإلهي في الطبيعة»؛ أي إنها نتيجة للعلل الطبيعية التي توجد بنسبة محدودة طبقًا لعدد السنين. فعلى سبيل المثال، يموت طفل من كل ثلاثة أو أربعة أطفال في السنة الأولى، وفي السنة الخامسة يموت طفل من كل خمسة وعشرين طفلًا، وفي السنة السابعة يموت طفل من كل خمسين طفلًا، وفي السنة العاشرة يموت طفل من كل مائة طفل، ولكن هذا محض الصدفة: أن يموت هذا الطفل بالذات في حين أن ثلاثة أو أربعة أو أي عدد آخر من الأطفال يبقون على قيد الحياة. وبذلك فإن الزواج أمر منظم من قبل الخالق وقانون العناية الطبيعية للمحافظة على الجنس البشري، وتنميته، وبالتالي فإن الزواج وجب عليّ. ولكن سواء أعليّ أن أتزوج هذه، وسواء كانت هذه الإنسانة قادرة على الإنجاب أم لا، فأنا لا أعلم بهذا. ولكن الاعتماد على مجرد العناية التي نعيش عليها. والإغريق لم يخلقوا الكائن المقدس الكائن الأصلي والكائن الممكن، ولكنهم خلقوا الكائن الأصلي كمقياس للكائن الممكن،

---

(١) والطبيعة على الرغم من ذلك لا تعبأ كثيرًا بالأجناس أو الأنواع. والطبيعة تحفظ الأنواع، لأنها ليست شيئًا سوى مجمل الأفراد الذين يتكاثرون ويزدادون بأنفسهم. فبينما يتعرض بعض الأفراد إلى التأثيرات المدمرة الطارئة، لا يتعرض بعضهم لهذا المؤثرات، وهكذا يحافظون على استمرارهم. ولكن يتعرض الجنس بأكمله للهلاك مما يعرضهم فردًا فردًا للموت. وهكذا اختفى طائر الدرونتي Dronte والغزال الايرلندي العملاق وهكذا تختفي بعض أجناس الحيوانات الآن نتيجة امتداد الحضارة إلى الأماكن التي كانت تتواجد فيها هذه الحيوانات أو ما زالت تتواجد بأعداد كبيرة، واختفى كلب البحر من بعض الجزر التي نزح إليها الإنسان وسيختفي تمامًا من الأرض.



وحتى عندما لقوا آلهتهم وأصبغوا عليها الصبغة الروحية عن طريق الفلسفة، فإن رغباتهم لم تكن مبنية على أسس الحقيقة والطبيعة الإنسانية؛ كانت الآلهة هي الأماني المحققة، ولكن كانت أسمى الأماني التي يرنو إليها فيلسوف أو مفكر من دون أن يقاطعه أحد.

وآلهة الفلاسفة الإغريق، على الأقل الفلاسفة الممتازين، كالإله جوبيتر مثلًا، وإله أرسطو، كانوا مفكرين لا يزعجهم شيء. وكانت سعادتهم وقداستهم تتسم بنشاط غير منقطع من التفكير، ولكن هذا النشاط وهذه السعادة كانت نفسها سعادة حقيقية داخل هذا العالم وداخل الطبيعة البشرية على الرغم من أنها كانت في هذا المكان محدودة بالتوافقات، وكانت هذه السعادة أيضًا واضحة خاصة، ولذلك بدت للمسيحيين على أنها سعادة محدودة، تتناقض مع جوهر السعادة الحقيقية، ذلك أن المسيحيين ليس لديهم إله محدود وإنما إله مطلق خارق يفوق كل الحاجة الطبيعية، بمعنى أنه كان له آمال غير محدودة وخارقة وتتعدى مجال هذا العالم ومجال الطبيعة ومجال الجوهر الإنساني، أو بمعنى آخر كانت لديه أيضًا آمال غاية في الغرابة، فالمسيحيون يريدون أن يكونوا عظماء بلا حدود وسعداء بلا حدود يفوقون في عظمتهم وسعادتهم سعادة إلهة الأولمب. وكانوا يرغبون في جنة تتحطم فيها كل القيود والحاجات وتتحقق فيها كل آمالهم[1]، جنة ليس بها مطالب، أو متاعب، أو جروح، أو كفاح، أو عواطف، أو تغير الليل والنهار، أو ضوء وظل، أو سعادة وألم، كما كان الحال في جنة الإغريق. وباختصار لم يعد موضوع اعتقادي آلهة محدودة واضحة أو آلهة لها اسم محدد مثل «جوبيتر Jove» أو بلوتو، ولكن آلهة بدوناإسم، لأن أصل رغباتهم لم يكن محددًا أو واضحًا فقد كانوا يرمون إلى السعادة الأرضية،

---

(١) يقول لوثر: « حيث يكون الله [أي في السماء] لا بد أن يكون هناك أشياء خيرة قد نتمناها». وهكذا قيل في **القرآن** إن كل رغبات الإنسان ستلبى في الجنة ولكن هذه الرغبات تختلف عن الرغبات الدنيوية.



والسعادة الدنيوية والمتعة المحددة كالحب أو الموسيقى أو الحرية الخلقية أو التفكير، متعة تتضمن بداخلها كل المتع. ومع ذلك ولهذا السبب فهي متعة خارقة للطبيعة تفوق كل الأفكار، متعة لا نهائية، لا يمكن بأي حال من الأحوال أن توصف. السعادة والقداسة شيء واحد، السعادة كموضوع للعقيدة أو الخيال، وبصفة عامة كموضوع نظري، هي الألوهية: الألوهية كموضوع للقلب والإرادة[١]، وموضوع للأماني، وكذلك موضوع عملي بصفة عامة. والألوهية فكرة تتجسم حقيقتها وواقعها في السعادة فقط. وامتداد السعادة هو امتداد الألوهية؛ لا يفترقان بعضهما عن بعض وإنما يسيران جانبًا إلى جانب ومن لم يعد لديه أمانٍ خارقة للطبيعة لم يعد لديه أيضًا كائنات خارقة للطبيعة، والتي هي في الواقع لا شيء سوى الطبيعة نفسها

---

(١) يرى الأخلاقيون أن الإرادة على الرغم من ذلك لا تمثل الوجه المحدد للدين، لأنني لا أحتاج إلى آلهة فيما أود أن أفعله بإرادتي، وجعل الأخلاقيات سببًا جوهريًا للدين يحافظ على اسم الدين ولكنه يُفقد الدين جوهره، فالإنسان قد يكون على خلق من دون إله لكنه يكون سعيدًا بالمعنى المسيحي الخارق للطبيعة والإنسان لا يمكن أن يكون بدون إله. ونظرًا لأن السعادة بهذا المعنى تكمن وراء حدود قوى الطبيعة والجنس والإنسان البشريّ فإنها نتيجة لذلك تتطلب مبدئيًا كائنًا خارقًا للطبيعة لتحقيقها، كائنًا موجودًا وقادرًا على تحقيق ما يستعصى على الطبيعة والإنسان. وإذا كان كانط قد جعل الأخلاق أساس الدين فإن علاقته بالمسيحية تشبه علاقة أرسطو بالديانة الإغريقية عندما جعل النظر جوهر الآلهة. والآلهة التي ليست سوى كائن تأملي ولا شيء سوى التفكير هي رغم كل ذلك آلهة، على الرغم من أنها ليست سوى مجرد كائن أخلاقي أو قانون مجسد للأخلاق. حقيقةً، كان جوبيتر فيلسوفًا أيضًا عندما نظر وابتسم من قمة أولمب على صراعات الآلهة ولكنه ما زال أعظم منهم بعظمة متناهية، ولكن من المؤكد أيضًا أن الإله المسيحي كائن أخلاقي ولكنه مثل جوبيتر عظمته مطلقة، لأن الأخلاق هي فقط أساس السعادة. والفكرة التي تشكل أساس السعادة المسيحية وخاصة إذا قارنتها بالوثنية الفلسفية، هذه الفكرة ليست سوى أن السعادة الحقيقية توجد فقط في إرضاء طبيعة الإنسان ككل؛ ولهذا السبب فإن المسيحية تعترف أيضًا بالجسد كعنصر من عناصر السعادة. ولكن الاستطراد في هذه الفكرة لا يتعلق بهذا الموضوع وإنما يتعلق بجوهر المسيحية.





لا تقدم لي يد العون عندما أقدم على تطبيق القانون لحالة فردية أو خاصة وإنما تتركني لنفسي في فترات الاختيار الحرجة وتحت ضغط الحاجة. وبذلك فإنني أستعين بمحكمة عليا أو بالعناية الإلهية الخارقة للطبيعة كي تضيء لي الطريق عندما ينطفئ نور الطبيعة ويبدأ حكمها في المكان الذي ينتهي فيه حكم الطبيعة. تعلم الآلهة وتخبرني أنها قررت ما تتركه الطبيعة في الظلام للجهل وما تعطيه للصدفة. والمجال الذي يعرف فلسفيًا وبصفة عامة على أنه مجال الصدفة الإيجابي الفردي الذي لا يتأتى شخصيًا أن يتنبأ به هو مجال حدود الله. حدود العناية الإلهية الدينية والصلاة والعبادات هي الوسائل الدينية التي يستعين بها الإنسان على الغموض الذي يحيط به أو على الأقل تمده بالأمل[١].

(٤٩) يقول أبيقور إنّ الآلهة توجد في ثنايا الكون، يوجدون فقط في الفضاء الخارجي وفي الفجوة التي تكون بين عالم الخيال وعالم الواقع، وبين القانون وتطبيقه، وبين الفعل والنتيجة، وبين الحاضر والمستقبل، والآلهة كائنات خيالية، وبالتالي فإنهم يدينون بوجودهم ليس للحاضر فقط وإنما أيضًا للمستقبل والماضي. وتلك الآلهة التي تدين بوجودها للماضي هي الآلهة التي لم يعد لها وجود أو الآلهة الميتة. وهذه هي الكائنات التي تعيش فقط في العقل والتي تمثل عبادتها بين بعض الأمم كل الدين، ويرتبط بها جزء هام وأساسي من الدين. ولكن العقل الذي يتأثر بالمستقبل أقوى بكثير من العقل الذي يتأثر بالماضي، إذ إن العقل الذي يتأثر بالماضي يترك رؤية الذكريات

---

(١) تقارن في هذا الصدد تعبيرات سقراط في كتابات «كزنوفان فيما يتعلق بالعرّافات. يصلي المسيحيون لإلههم من أجل المطر كما يصلي الإغريق لجوبيتر ويعتقدون أن صلواتهم تجاب. يقول لوثر في **مأدبته table-discouses** كان هناك قحط شديد لأن المطر لم ينزل منذ فترة طويلة وبدأت الحبوب تجف في الحقل، وعندئذ صلى الدكتور م.ل. صلاة متصلة وتضرع إلى الله ونادى بصوت مرتفع ينبع من أحشائه وقال: «يا إلهي أتوسل إليك أن تلبي دعاءنا» وفي اليوم التالي نزل المطر وأنبتت الأرض.



الهادئة ورائه في حين أن ذلك الذي يتأثر بالمستقبل يقف أمامنا يرتعد خوفًا من النار أو من سعادة الجنة. إن الآلهة التي تنهض من القبور هي ذاتها مجرد أخيلة أو ظلال للآلهة والآلهة الحقيقية التي تحيا الآن، والتي تتحكم في المطر وأشعة الشمس والصنوبر والحياة والموت والجنة والنار، هذه الآلهة تدين بوجودها أيضًا إلى قوى الخوف والرجاء التي تتحكم في الحياة والموت والتي تضيء الهوة المظلمة بكائنات من صنع الخيال. إن الحاضر أمر عادي للغاية، ومحدود ولا يتغير، ففي الحاضر يتفق الخيال مع الواقع، ومن ثم فإنه لا يوجد فيه مكان للآلهة؛ إذ إن الحاضر بلا آلهة، أما المستقبل فإنه امبراطورية الشعر يموج باحتمالات لا حدود لها، فقد يتشكل على حسب أهوائي أو مخاوفي، كما أنه ليس خاضعًا بعد للثبات إذ إنه يتأرجح بين الوجود والعدم، كما أنه ما زال ينتمي إلى عالم غير مرئي، عالم لم يدخل في مجال الجاذبية الأرضية وقوانين الطبيعة، وإنما هو عالم في إطار قوة حسية، وهذا العالم هو عالم الآلهة. إن عالمي هو الحاضر بينما المستقبل يخص الآلهة. أنا الآن، هذه اللحظة الحاضرة على الرغم من أنها حالًا ستصبح ماضيًا، إلا أنها لا يمكن انتزاعها مني عن طريق الآلهة لأن الأشياء التي حدثت لا يمكن أن تتغير حتى ولو بقوة إلهية، كما قال القدماء من قبل. ولكن هل سأكون موجودًا في اللحظة القادمة؟ هل اللحظة القادمة من حياتي تعتمد على إرادتي؟ أو هل هناك علاقة بينها – حياتي – وبين اللحظة القائمة؟ لا، لأن عديدًا من الأحداث، كالأرض تحت قدمي والسقف الذي يعلو رأسي، والنور والطلقات والأحجار وحتى ثمرة العنب التي قد تخطئ طريقها في مجرى حلقي يمكنها أن تنتزع مني اللحظة القادمة. ولكن الآلهة الخيرة تمنع هذا حيث توجد بأجسامها اللا-متناهية في كل ثغرة في جسد الإنسان الذي يرقد عرضة لكل وسائل التدمير، إنها تربط اللحظة القادمة باللحظة الماضية، والمستقبل بالحاضر، إنها تمتلك ما يمتلك الإنسان بصفة دائمة أو على فترات.



(٥٠) الخيرية هي السمة الجوهرية للآلهة، ولكن كيف يتمتعون بهذه السمة إن لم يكونوا أقوياء ومتحررين من نواميس العناية الطبيعية – أي متحررين من قيود الحاجة الطبيعية –و إن لم يظهروا في اللحظات الفردية التي تفرق بين الحياة والموت كسادة للطبيعة، بل كأصدقاء نافعين للإنسان، ون لم يفعلوا تبعًا لذلك أي معجزة؟ الآلهة أو بالأحرى الطبيعة قد وهبت الإنسان قوّى جسدية وعقلية من أجل أن تمكنه من العيش. ولكن هل هذه الوسائل الطبيعية التي تمكنه من البقاء كافية دائمًا؟ ألا أتعرض صراحة بصفة دائمة لمواقف أفقد فيها الأمل ما لم تتدخل القوى الخارقة ضد مسار الطبيعة؟ النظام الطبيعي نظام خير، لكن هل هو خير دائمًا؟ هل هذا المطر المنهمر بصفة مستمرة، أو القحط يدخل في نظام الطبيعة؟ ولكن هل يجب أن أموت تحت وطأة هذا المطر أو القحط أنا وأسرتي وشعبي ما لم تمد لي الآلهة يد العون وتوقف هذه الظواهر الطبيعية[١]؟

لذا فإن المعجزات جزء لا يتجزأ من الحكم الإلهي والعناية الإلهية. كلا، إنها فقط أدلة وظواهر وآيات الآلهة، وقوى وكائنات متميزة عن الطبيعة وإنكار المعجزات هو إنكار للآلهة ذاتها. بما تتميز الآلهة عن الإنسان؟ تتميز الآلهة عن الإنسان فقط بأنها لا محدودة. يعيش البشر وتتسم حياتهم بالألوهية ولكن للأسف لأن الحياة لا تستمر إلى الأبد، لأنهم يموتون ولكن الآلهة خالدة. والناس أيضًا سعداء، إلا أن هذه السعادة لا تدوم مثل سعادة الآلهة، والناس قد يكونوا خيريين أيضًا ولكن ليس بصفة دائمة وهذا كما يقول سقراط يمثل الفرق بين الآلهة والإنسان. وهو فرق يتلخص في أن الآلهة خيرة دائمًا. ويقول أرسطو إن الإنسان يتمتع بالسعادة الإلهية في الفكر، ولكن نشاطه العقلي توقفه بعض الوظائف والأعمال الأخرى، وهكذا فإن الإنسان يمتلك هذه الصفات

---

(١) حقيقة كانت إزالة الحدود أثرًا في زيادة النتائج وتغيّرها ولكنها لم تدمر صفاتها الجوهرية.



بحدود معينة في حين أن الآلهة تمتلك هذه الصفات بصفة مطلقة.

وكما أن المستقبل ليس سوى استمرار لهذه الحياة من دون أن يوقفها توقف بالموت، فإن الكائن الإلهي ليس سوى استمرار للكائن الإنساني من دون أن يتوقف بوسائل الطبيعة عامةً وهو الآلهة الطبيعية الإنسانية من دون توقف ومن دون حدود. ولكن كيف تتميز المعجزات عن مؤثرات الطبيعة؟ تمامًا كما تتميز الآلهة عن الإنسان. فالمعجزة ذات تأثير أو صفة من صفات الطبيعة وتكون في بعض الأحوال غير خيرة، أو خيرة أو على الأقل لا تضر أحدًا؛ فقد تنقذني من الغرق في المياه لو أنني وقعت في الماء، وقد تحميني من وهج النار، أو تحميني من حجر يقع فوق رأسي، وباختصار فهي مصدر للخير. وقد تكون أيضًا مصدرًا للشر، وهي تتأرجح بين الخير والشر بصفة مستمرة. تدين الآلهة والمعجزات بوجودها لما يشذ عن القاعدة، فالألوهية تدمير للنقائص والضعف الإنساني وهي السبب المباشر في الشواذ، والمعجزة هي تدمير للنقائص وحدود الطبيعة.

الكائنات الطبيعية معروفة وبالتالي فهي كائنات محددة وهذا التحديد في بعض الحالات هو السبب في تعرض الإنسان للمخاطر أو للأذى ولكن بالمعنى الديني، ليس هذا بالضرورة وإنما هو أمر اعتباطي خلقه اللّه وبالتالي قد يدمره، بمعنى أن رفاه الإنسان يتطلب هذا وإنكار المعجزات بدعوى أنها لا تتناسب مع مكانة الآلهة وحكمتهم التي نحدد بهما كل شيء من البداية بأفضل الطرق، هذا الإنكار هو تضحية بالإنسان للطبيعة وتضحية بالدين للفكر، ودعوة الناس للإلحاد باسم اللّه. الإله الذي يلبي فقط الصلوات ورغبات الإنسان التي يمكن أن تلبى بدونه، الرغبات التي تكون في مجال الأسباب الطبيعية، والآلهة التي تبعًا لذلك تمد لنا يد العون ما دامت الطبيعة والفن يقدمان لنا المساعدة التي تتوقف عن مساعدتنا بمجرد انتهاء المادّة العلاجيّة materia medica، هذه الآلهة ليست شيئًا سوى ضرورة شخصية للطبيعة مختفية وراء اسم اللّه.





(٥١) الاعتقاد في اللّه هو إما اعتقاد في الطبيعة (الكائن الموضوعي) ككائن إنساني (ذاتي) أو الاعتقاد في الجوهر الإنساني كجوهر للطبيعة. والاعتقاد الأول هو دين الطبيعة، الشرك polytheism [1]، والآخر دين إنساني وروحاني هو، التوحيد Monotheism. التعدد يضحي بنفسه للطبيعة، فهو يعطي للجوارح الإنسانية كالعين والقلب قوة تحكم على الطبيعة، ويجعل الإنسان معتمدًا على الطبيعة، في حين يجعل التوحيدي الطبيعة معتمدة على الوجود الإنساني، يقول الأول إذا لم توجد الطبيعة فأنا لا أوجد، في حين يقول الثاني عكس ذلك: أي إذا لم أوجد فإن العالم والطبيعة لن توجدا. والمبدأ الأول للدين هو: أنا لا أساوي شيئًا بالمقارنة بالطبيعة، وكل شيء يقارن بي يكون إلهًا. وكل شيء يلهمني بالتبعية، وكل شيء يمكن له يجلب لي الحظ أو المصائب والرفاهية والدمار ولو بمحض الصدفة (لكن الإنسان من الأصل لا يميز بين الدافع السببي والدافع الطارئ)، ولذلك فإن كل شيء يعد دافعًا للدين.

والدين من وجهة النظر اللانقدية هو شعور بعدم الاستقلال – هو الفتشية Fetishism التي تعد أساس التعدد – ولكن خلاصة الدين هو أن أي شيء لا يساوي شيئًا بالمقارنة بي، إن كل عظمة النجوم وعظمة آلهة أصحاب مذهب التعدد تختفي أمام عظمة الروح الإنسانية، كما تختفي كل قوى العالم أمام قوة القلب الإنساني، وتختفي ضرورة الطبيعة الميتة أمام ضرورة الكائن الحي الواعي، لأن كل شيء يمثل وسيلة بالنسبة لي، لكن الطبيعة لا توجد من أجلي، إذا كانت قد وجدت بنفسها وإذا لم تكن من اللّه. وإذا كانت الطبيعة موجودة بذاتها ولهذا تملك سبب وجودها في ذاتها، فإنها ستكون لهذا السبب جوهرًا مستقلًا، وجودًا وجوهرًا أصليًّا من دون أيّ

---

(١) تعريف الشرك polytheism يتضمن الخير بصفة نسبية من دون مزيد من التفسير كما هو الحال في الدين الطبيعي الذي يتضمن الخير بطريقة نسبية.



علاقة بذاتي ومستقلًا عني. وأهمية الطبيعة التي تظهرها على أنها لا تمثل شيئًا لذاتها وإنما وسيلة للإنسان، هذه الأهمية يمكن إرجاعها تبعًا لذلك إلى الخلق، ولكن هذه الأهمية تتضح في اللحظات التي يصطدم فيها الإنسان بالطبيعة كما هو الحال في أوقات خطر الموت والحزن. الطبيعة في هذه الأحوال يُضحّى بها من أجل رفاه الإنسان.

ولذلك فإن المعجزات معتمدة على الخلق، والمعجزة هي خلاصة الخلق وحقيقته. علاقة الخلق بالمعجزة هي نفس علاقة الفرد بأبناء جنسه، المعجزة هي فعل من أفعال الخلق في حالة فردية خاصة، أو الخلق نظرية والمعجزة هي التطبيق العلمي لهذه النظرية. اللّه هو الكائن الأول في النظرية لكن الإنسان هو الكائن الأول في الممارسة، هو الهدف في هذا العالم، والطبيعة لا تمثل شيئًا بالنسبة للّه، وما هي إلا لعبة في يده ولكنها لا يمكن أن تفعل شيئًا ضد الإنسان. يتحرر الإنسان في الخلق من قيود الجوهر، من الروح، كما يتحرر من قيود الوجود، من الجسد في المعجزة. ففي الخلق يضع تفكيره المرئي، الجوهر المنعكس، وفي المعجزة يكون جوهره الفردي والعملي المحسوس جوهر العالم. عندئذ فإنه يعطي الصيغة الشرعية للمعجزة، هنا يؤدي هذه المعجزة فقط.

المعجزة تحقيق هدف الدين بطريقة محسوسة – ومعروفة – هي سيطرة الإنسان على الطبيعة. وتصبح قداسة الإنسان حقيقة واقعة. يصنع اللّه المعجزات، لكن بناء على رغبات الإنسان، أو صلوات الإنسان ولكن ليس طبقًا لصلاة معينة أو دعاء معين، ولكن بالمعنى الإنساني طبقًا لصلاة تتفق مع رغبات الإنسان المختفية، والتي تنبع من سويداء قلبه. «ضحكت سارة» وهي عجوز عندما وعدها اللّه بولد، ومع ذلك كانت رغبتها في أن يكون لها ولد، تلك الرغبة كانت تشغل بالها وتملأ قلبها. ولذلك فإن المحرك السري للمعجزات هو الإنسان، ولكن مع تقدم الزمن انكشف هذا السر، حيث يصبح الإنسان هو المحرك الظاهر والملموس للمعجزات. في البداية



الإنسان ينتظر المعجزات في النهاية أصبح يحقق المعجزات بذاته. وفي البداية كان هو موضوع اللّه، في النهاية أصبح هو اللّه بنفسه. وفي البداية كان اللّه وحده في القلب، وفي العقل، وفي الفكر، وفي النهاية أصبح اللّه في الجسد. ولكن الفكر يدعو إلى الخجل والرغبات الحسية لا تدعو إلى الخجل والفكر يتسم بالصمت والتزمت في حين مطلب الرغبات الحسية يُعبر عنه ملأ بصراحة، ولذلك فإن الرغبات الحسية تتعرض للسخرية إذا تعارضت مع العقل، لأن التناقض يصبح واضحًا ولا يمكن إنكاره، وهذا هو السبب الذي جعل العقلانيين المحدثين يخجلون من الإيمان بأن اللّه في الجسد، أي يخجلون من الإيمان بالمعجزات الملموسة والمحسوسة بينما لا يخجلون من الاعتقاد في الآلهة غير المحسوسة، أي في المعجزة المختفية غير المرئية ومع ذلك فسيأتي الوقت الذي تتحقق فيه نبوءة ليشتنبرغ والذي يتحقق فيه الاعتقاد في اللّه بصفة عامة، وبالتالي سيأتي أيضًا الوقت الذي يُعتبر فيه الاعتقاد في الإرادة الإلهية العقلانية نوعًا من الخرافات كما كان الحال في الاعتقاد بوجود الإله المعجز المسيحي في الجسد. وسيأتي الوقت الذي يضيء فيه نور الطبيعة النقي والعقل الإنسانية ويبعثان فيها الدفء بدلًا من نور الكنيسة.

(٥٢) يجب أن يتسم بالأمانة كلّ من يؤمن باللّه وليس لديه من دلائل على هذا سوى الدلائل التي يوفرها له العلم الطبيعي والفلسفة والملاحظة الطبيعية، بصفة عامة، والذي يفسر تبعًا لذلك فكرة اللّه من المواد الطبيعية أو يعتبر الإله لا شيء سوى سبب قوانين الفلك، والفلسفة الطبيعية والجغرافيا وعلم التعدين، والفيزياء، علم الحيوان والأنثربولوجيا. هنا الإنسان يجب أن يتسم بالأمانة بحيث يمتنع عن استخدام اسم اللّه لأن السبب الطبيعي يكون دائمًا الجوهر الطبيعي وليس ما يمثل فكرة اللّه[١]. فالكنيسة التي تحولت إلى متحف يبهر

---

(١) الاستخدام الاعتباطي للكلمات ليس محدودًا ولكن على الرغم من ذلك فإن الكلمات لا =



الرائي يمكن أن نسميها بيت اللّه، وهي ضئيلة بنفس القدر الذي به الإله الحقيقي، الذي تتجلى طبيعته وجهوده في أعمال فلكية، جغرافية، وأنثربولوجية؛ اللّه كلمة دينية، موضوع وكائن ديني وليس كائنًا فلكيًّا محسوسًا بصفة عامة. يقول لوثر في **مأدبته** table-discouses:

«إن اللّه والعبادات يشبه بعضهما بعضًا ولا يوجد واحد من دون الآخر، لأن اللّه لا يمكن إلّا أن يكون إلهًا للإنسان أو إله أمة وفي نفس الوقت فالاثنان تجمعهما علاقة متبادلة praedicamento relationis، وسوف يكون للّه بعض الناس الذين يعبدونه؛ لأن عبادة اللّه ووجوده مرتبطان بعضهما ببعض كالزوج وزوجته – فالزواج لا يقوم دون أحدهما».

ولذلك فإن اللّه يتنبأ بوجود الناس الذين سيعبدونه، واللّه هو الكائن الذي لا تعتمد فكرته أو تصوره على الطبيعة وإنما على الإنسان، وعلى الإنسان المتدين، فالشيء الذي يعبد لا يوجد من دون ما يعبده، أي إن اللّه شيء يتفق وجوده مع وجود الدين ويتفق جوهره مع جوهر الدين، ولذلك لا يوجد منفصلًا عنه أو مستقلًا عنه ولكنه هو ذلك الكائن الذي يحتوي بصفة موضوعية على ما يحتوي عليه الدين بصفة ذاتية[1]. الصوت هو «الجوهر الموضوعي»، وإله الآذان،

= تستخدم اعتباطيًا ولا تفهم بطريقة متناقضة مثلما تفهم كلمتي اللّه والدين. من أين إذًا يأتي هذا الاستخدام الاعتباطي للكلمات أو اختلاط الأمر؟ السبب يرجع إلى أن الناس يتمسكون بالأسماء القديمة بدافع التبجيل لا الخوف من أن ينقصوا الآراء القديمة السائدة (لأن الاسم فقط والمظهر يتحكمان في العالم وحتى في عالم المؤمنين باللّه رغم أنهما يربط معهما فكرتان مختلفتان تمام الاختلاف واكتسبتا فقط على مدى الأيام). وهكذا كان لأسماء الآلهة الإغريق معان متناقضة للغاية بمرور الوقت كما كان الحال مع آلهة المسيحيين، فالإلحاد سمى نفسه بالتأليه كالدين القائم سمّى مناهضة المسيحية نفسها بالمسيحية الحقيقية الموجودة الآن.

(١) لذلك فإن الكائن الذي يمثل مبدأ فلسفيًا وبالتالي موضوعًا للفلسفة وليس موضوعًا =



والضوء هو الجوهر الموضوعي وإله العين؛ والصوت يوجد فقط من أجل الإذن كما يوجد الضوء من أجل العين وهناك في الآذان ما هو موجود في الصوت: كالأجسام الموجبة التي تتموج وترتعد، والغشاء الممتد، والمواد الجيلاتنية؛ لكنه لا يوجد في العين أعضاء الضوء، وجعل الآلهة موضوعًا للفلسفة الطبيعية والفلك، وعلم الحيوان، هو تبعًا لذلك بمثابة جعل الصوت موضوعًا للعين، ونظرًا لأن النغم يوجد فقط في الآذان ومن أجلها فإن اللّه يوجد في الدين فقط ومن أجله وفي الإيمان فقط ومن أجله. ونظرًا لأن الصوت أو النغمة كموضوع للسمع يعبران فقط عن طبيعة الآذان، فإن اللّه كموضوع مجرد للدين والإيمان يعبر عن طبيعة الدين والإيمان. ولكن ما الذي يجعل الشيء شيئًا دينيًّا؟ وكما قد رأينا حيال الإنسان وعقله سواء عبر يهوا أو الإله أبيس أو الرعد أو المسيح، أو ظلك كما يفعل قاطنو شواطئ غينيا، أو عبدت روحك كما يفعل الفارسي القديم، وباختصار سواء عبدت شيئًا محسوسًا أو روحيًّا فإن الأمر سواء؛ لأن هناك شيئًا ما وهو موضوع الدين بقدر ما هو موضوع الخيال والإحساس كما هو موضوع الإيمان؛ وذلك فقط لأن موضوع الدين، كما هو بذاته لا يوجد في الحقيقة أو في الواقع، ولكنه يناقض الدين (الأخير) ولهذا السبب فهو ليس إلا موضوع الإيمان. ولذلك فإن الإنسان أو الإنسان الخالد يعد موضوعًا للدين، ولهذا السبب أيضًا هو موضوع للإيمان، لأن الحقيقة تظهر عكس ذلك، تظهر أن الإنسان فانٍ. أن تؤمن معناه أن تتخيل أن هناك شيئًا موجودًا وهو غير موجود في الواقع، أي أن تتخيل أن صورة ما انبعثت فيها الحياة، أو أن هذا الخبز لحم والدم خمر، أي تعطي له صفات ليست فيه. ولذلك فإن أي دين مهما كانت عظمته يخفق إذا أردت أن تجد اللّه أو أن تبحث عن اللّه في الفلك عن طريق التلسكوب، أو بعدسة

= للدين أو العبادة أو الصلاة أو للقلب، ذلك الكائن الذي لا يلبي أي رغبات أو يسمع أي دعاء، ليس إلا الإله الأسمى وليس إلهًا حقيقيًا.



مكبرة في حديقة واسعة، أو تبحث عنه في طبقات الأرض أو تبحث عنه بمشرط التشريح أو الميكرسكوب في أحشاء الحيوان أو الإنسان، ولكنك تجده فقط في إيمان الإنسان، في خياله، وعقله وقلبه لأن اللّه بنفسه ليس شيئًا سوى جوهر خيال الإنسان وقلبه.

(٥٣) «مثل قلبك يكون إلهك» [**سفر الأمثال** ٧/٢٣]. تشبه رغبات البشر آلهتهم، وكون أن الإغريق لم يكن لديهم سوى آلهة محدودة، فإن هذا يدلنا على أن رغباتهم أيضًا محدودة. لم يكن الإغريق يرغبون في أن يحيوا إلى الأبد ولكنهم كانوا يرغبون فقط ألا يكبروا ويموتوا، ولم يرغبوا أبدًا في ألا يموتوا ولكنهم كانوا لا يرغبون أن يموتوا في وقت ما لاعتقادهم بأن المصاعب تأتي إلى الإنسان بسرعة ليس فقط في ريعان شبابه وليس بسبب الموت[1]. ولم يرغب الإغريق أن ينقذوا من الآخر ولكنهم كانوا يرغبون أن يعيشوا سعداء دون مشكلة أو ألم ولم يغنوا كما كان يغني المسيحيين، لأنهم كانوا معارضين لحاجة الطبيعة وللرغبات والغرائز الجنسية، كالنوم والأكل والشراب وكانوا يخضعون في أمانيهم لحدود الطبيعة الإنسانية إذا لم يكونوا بعد خالقين من عدم، فلم يكونوا بعد قادرين على استخراج الخمر من المياه ولكنهم نقوا مياه الطبيعة وكثفوها وغيروها بطريقة عضوية إلى دم الآلهة واشتقوا محتويات الحياة السماوية ليس من مجرد الخيال وإنما من مواد العالم الحقيقي الواعي وشيدوا جنة الآلهة على الأرض.

---

(١) لذلك فإنه في الوقت الذي يمكن أن يموت فيه الإنسان في جنة المتعصبين من المسيحيين ولا يموت إذا لم يخطئ، مات عند الإغريق حتى في العصر المبارك لكرونوس ولكن الموت كان سهلًا كالنوم. تتحقق الأمنية الطبيعية للإنسان في هذه الفكرة؛ فالإنسان لا يرغب أن يحيا حياة أبدية إنما يرغب في حياة طويلة قوامها الصحة العقلية والجسدية وموت بلا ألم يتفق وطبيعة البشر والاستسلام للاعتقاد بالخلود لا يتطلب شيئًا سوى استسلام غير إنساني يتسم بقدرة كبيرة على التحمل وهو لا يتطلب شيئًا سوى الاقتناع بأن مبادئ المسيحية مبنية على أمان خارقة وغريبة فقط وأن يرجع إلى الطبيعة الحقيقية البسيطة للإنسان.




وجهات نظر عربية
فويرباخ وفلسفة الدين في العربية



فويرباخ، عطيّة، ومشكلة الإنسان

بقلم: عبد العزيز بومسهولي

إن المشكلة اليوم، ليست وجود أو عدم وجود الله، وإنما وجود الإنسان أو عدم وجوده [...] ليست مهمة إنكار الله هي ما يعنيني، ولكن ما يعنيني مشكلة عدم وجود الإنسان.

لودفيغ فويرباخ

إن الفيلسوف لا يهتم بالفيلسوف الآخر إلا لأن هناك انتماءً مشتركًا يربطهما في الوجود، ويجعل انتسابهما إلى أفق التفكير ممكنًا، فاستعادة الفيلسوف التالي للفيلسوف المبادر لا تدخل ضمن هذا المنظور داخل دائرة الاستذكار وتمثُّل تجربته الفلسفية فحسب وإنما تدخل أيضًا في دائرة التحيين actualisation، وهو ما يعني استعادة لحظة التفلسف بما هي لحظة إعادة تأسيس للخطاب الفلسفي وترسيخه في الحاضر بقصد استكمال المشروع الفلسفي الإنساني، أي جعل الفلسفة ذاتها فنًا للحياة، قادرًا على إيقاظ الكائن الإنساني من سباته، وانتشاله من عتمة الوجود الاعتيادي الذي يلقي بالموجود في خضم عالم مغلق هو عالم التشميل والتنميط والتطابق.

إن الفيلسوف يؤسس للعلاقة مع آخره، ليكشف الغيرية L'alterété بما هي أساس إبداع الحاضر الذي ينبثق كشكل مغاير للتفكير، وكتفلسف يطبع العود الأبدي للحياة الإنسانية، أي يميز عودة الإنسان ذاته إلى حاضره، وعودة الحاضر إلى الحياة.

وفق هذه العلاقة يستعيد فيلسوفنا أحمد عبد الحليم عطية فيلسوفًا



آخر هو فويرباخ، وفلاسفة آخرين من بينهم كانط، هيغل، نيتشه، فوكو، وغيرهم. وهي العلاقة التي مكّنته من الانثناء داخل الخطابات الفلسفية المتعددة، بقصد استعادة الإشكالات وتوليد أسئلة جديدة هي أسئلة الحاضر. وبخصوص فويرباخ فإن استعادته راهنًا لا تعني سوى استعادة الإنسان فينا حاضرًا. وهي استعادة تروم الانفلات عن المشروطية التي ترهن وجودنا ونمط تفكيرنا، وتصيّره خارج الزمان والتاريخ، بل خارج الحياة ذاتها. يقول أحمد عبد الحليم عطيّة في كتابه الهام **الإنسان في فلسفة فويرباخ**:

«أما فويرباخ الذي نذرت جهدي من الآن من أجل تقديمه إلى الثقافة العربية والفكر العربي تقديمًا يليق بمكانته بحيث يصبح جزءًا مكونًا من فكرنا المعاصر يثير الحياة في مياهنا الراكدة حتى نعي مقصد «نهر النار» ونتفهم خطابه الفلسفي الأنثربولوجي وهو يحدد لنا مبادئ فلسفة المستقبل بلا منازع، لأنه فيلسوف الإنسان. وما أحوجنا اليوم إلى التعرّف على الإنسان وتأكيد وجوده في وعينا، أي التعرف على فويرباخ وتقديم فلسفته لعلنا نشارك في المستقبل بعد أن ذوى الماضي الذهبي بين أيدينا، وأفلت الحاضر وفقد الإنسان»[١].

إن الإشكال الفلسفي المتعلق بوجود الإنسان، باعتباره القضية الجوهرية التي يتمحور حولها الهم الفلسفي هو أساس الاقتراب من فويرباخ على النحو الذي يمكن من خلاله العودة للإنسان، فسؤال الانسان الذي بادر إلى طرحه كانط: «من هو الإنسان»؟ ظل سؤالًا يقض مضجع كل تفكير جديد، يجد نفسه داخل وضعية أزمة، أي أمام ورطة اغتراب الإنسان وأفوله وتحلله داخل أنساق مهيمنة تكاد تعيد نمط إنتاج عبودية مقنعة.

ومن ثم يظل سؤال الإنسان هو نفسه سؤال الزمان والتاريخ المتعلق باستعادته ثانية، وإعادة الزمان إلى كينونته، وهو على هذا النحو يغدو سؤالًا للوجود ذاته، وهو ما أكده فويرباخ ذاته قائلًا: «إن المشكلة اليوم ليست وجود أو عدم وجود الله، وإنما وجود الإنسان أو عدم وجوده، ليست

---

(١) أحمد عبد الحليم عطيّة، **الإنسان في فلسفة فويرباخ** (دار التنوير: ٢٠٠٨)، الصفحة ٤.



المشكلة ما إذا كانت طبيعة اللّه مشابهة لطبيعتنا، ولكن ما إذا كنا نحن البشر متساوين فيما بين أنفسنا. وليس ما إذا كنا نشترك في جسد المسيح باعتبار أننا نأكل الخبز ونشارك في عقيدة التناول، ولكن ما إذا كان لدينا خبز يكفينا، ليس ما إذا كنا نعطي ما للّه للّه، وما لقيصر لقيصر. ولكن ما إذا كنا نعطي للإنسان ما للإنسان، ليس ما إذا كنا مسيحيين أو وثنيين، مؤلّهين أو ملحدين ولكن إذا كنا آدميين أو سنصبح كآدميين نتمتع بصحة الروح، والبدن، والحرية، والنشاط، والحيوية. إن من يتحدث عني كملحد لا يقول ولا يعرف عني شيئًا [...] ليست مهمة إنكار وجود اللّه هي ما يعنيني، ولكن ما يعنيني مشكلة عدم وجود الإنسان»[١].

تضعنا فلسفة فويرباخ إذًا أمام محك جديد لا يتعلق فقط بماهية الإنسان بل يتعلق أساسًا بتحققه الفعلي داخل الوجود، أي تحققه كواقعة إنسانية لا ترتهن بما يجعلها مغتربة عن ذاتها، ولكن بما يصيرها وجودًا فعليًّا، أي إن السياق الذي يرتهن به هذا الوجود هو المصير الإنساني ذاته. ثمّ إنّ تحيين التساؤل عن الإنسان يروم الانفصال عن نسق اغترابه المتمثل في الانشغال بما هو متخرج عنه، مفارق لذاته، أي استعادة الإنسان على أساس المصير الإنساني وليس على أساس اللاهوت الغيبي، فالانفتاح على المستقبل لا يتأتى على أساس تأكيد وجود اللّه أو نفيه، وإنما على أساس إثبات وجود الإنسان وإنقاذه من نسق العدمية الذي يفضي به إلى أن يغدو وجودًا منفصلًا عما يستطيعه وما يكونه هو ذاته في حاضره ومستقبله، أي ما يعني مصيره، ففويرباخ، فيما يرى فوجل، هو فيلسوف الإنسان والأنثروبولجيا الفلسفية الذي تمكن من أن يؤكد أن فلسفته كلها فلسفة دين وذلك بالمعنى العام لكلمة دين، والتي تعني الاهتمام بالمصير الإنساني، ومن وجهة النظر هذه فإن فويرباخ يشن انتقادًا دائمًا ومكثفًا على ما عدّه ضلالًا

---

(١) راجع:

C. Kamenka. p. ١٧, in: Feuerbach, Sämmtliche Werke, vol I;

أورده عطية ضمن كتابه **الإنسان في فلسفة فويرباخ** في الصفحة ١٠.

للعقيدة، أي زيف اللاهوت[١].

إن ما تكشف عنه قراءة أحمد الحليم عطيّة باعتباره محاورًا لفويرباخ هو ذلك الجانب المتعلق بتوكيد الإنسان وانتشاله من النزعة العدمية التي تصيره وجودًا فارغًا منعدم القيمة، وتوكيد الإنسان في الفلسفة الفويرباخية معناه الاستجابة لنداء المستقبل، فما فتئ فويرباخ نفسه يقدم فلسفته على أنها فلسفة جديدة تمامًا حين يؤكد في الفقرة الختامية من **فلسفة المستقبل** على أنّ «محاولات الإصلاح التي حدثت في الفلسفة حتى الآن لا تختلف في قليل أو كثير عن الفلسفة القديمة إلا من حيث الدرجة فقط [...] ولكي توجد فلسفة جديدة حقًا، مستقلة، فلسفة تستجيب لحاجة البشرية ولحاجات المستقبل من الضروري أن تتميز جوهريًا عن الفلسفة القديمة»[٢].

وهذا الهدف في ما يرى عطية هو ما سعى فويرباخ إلى تحقيقه في كتاباته مثل: **ضرورة إصلاح الفلسفة**، **القضايا الأولية لإصلاح الفلسفة**، **مبادئ فلسفة المستقبل**، وهي المحاولات التي تنطلق أصلًا من نقد فلسفة هيغل وتمتد لتيارات الفكر المعاصر[٣].

ومعنى هذا أن فويرباخ يتعامل مع الإنسان على نحو تتجلى داخله الحقيقة. وهذا هو ما يهم عطيّة أساسًا من خلال فحصه لمفهومي الطبيعة والإنسان لدى فويرباخ الذي لا تستهدف فلسفته أن تكون فلسفة للطبيعة بالمعنى التقليدي، فالطبيعة لا تدخل في موضوع بحثها إلا بقدر ما تتحكم في الوجود الإنساني، لأن الإنسان هو الذي يؤلف مضمونها وموضوع اهتمامها الحقيقي[٤]. ويذهب عطيّة إلى أن فويرباخ

---

(1) H. Vogel, *The Introduction to the Principles of the Philosophy of the Future* (Opolis Babls Merrill, 1966);

أورده عطية في كتابه **الإنسان في فلسفة فويرباخ** في الصفحة ٩.

(٢) أحمد عبد الحليم عطيّة، **الإنسان في فلسفة فويرباخ**، مصدر سابق، الصفحة ٦٧.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٦٧.

(٤) ماركيوز، **العقل والثورة**، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب)، الصفحة ٢٦٤.



يقدم لنا تصورًا جديدًا للطبيعة يختلف عن تصور هيغل وماركس، وهو التصور الذي يطلق عليه عطيّة: «التصور الأنثروبولوجي للطبيعة»، حيث يمتزج في هذا التصور الإنسان بالطبيعة والطبيعة بالإنسان. إذ ليس بوسع الإنسان أن يدرك، ويتصور، ويشعر، ويؤمن، ويريد، ويحب أيَّ كائن آخر يرى الوجود البشري، بما في ذلك الطبيعة، وذلك كما يقول فويرباخ: «لأنه كما يشكل الإنسان جزءًا من الطبيعة [...] كذلك تشكل الطبيعة بدورها جزءًا من ماهية الإنسان [...] وهو الأمر الذي يشكل سر فلسفتنا في العلاقة مع الطبيعة، ونحن لا يمكن أن نتجاوز أنانية المسيحية، إلا عبر ربط الإنسان بالطبيعة»[١]. فالانتماء المشترك ما بين الطبيعة والإنسان ليس تماهيًا وتطابقًا في المنظور الفويرباخي ولكنه تمايز وتكاشف يؤسس للوجود الإنساني ذاته في قلب الوجود الطبيعي. وكما يقول فويرباخ فالطبيعة هي الماهية التي لا تتمايز من الوجود، أما الوجود البشري فهو الماهية التي تتميز عن الوجود، والماهية التي لا تتمايز هي أساس الماهية التي تتميز. ومن ثم فالطبيعة هي أساس الوجود البشري[٢] وهذا لا يعني انفصال الطبيعة عن الإنسان وتميزها واختلافها عنه، بل يعني أن الإنسان هو الطبيعة الواعية بذاتها، فالإنسان كائن يعلم أنه جوهر الطبيعة الواعي لذاته، جوهر التاريخ، جوهر الدول، جوهر الدين[٣].

يقربنا عطيّة إذًا من المفهوم الأنثروبولوجي للطبيعة عند فويرباخ فيرى أن هذا الأخير لا يعطي الأولوية هنا للطبيعة إلا باعتبارها إنسانية، فهي الكائن الأول في الزمان وليس في المرتبة. الوجود الأول فيزيقيًّا وليس أخلاقيًّا، وإذا كانت الطبيعة وجودًا بلا وعي، فإن الإنسان هو جوهرها الواعي، ولكن الطبيعة تظل رغم كل شيء الكائن الأساسي، الكائن الأول والأخير، وهي بلا بداية ولا نهاية، كل شيء فيها هو فعل متبادل: كلي ومتبادل. كل شيء نسبي هو في آن معًا سبب ونتيجة، فهي بالمعنى الحقيقي طبيعة محسوسة واقعية.

---

(١) أحمد عبد الحليم عطيّة، **الإنسان في فلسفة فويرباخ**، مصدر سابق، الصفحة ٧٥.

(2) Feuerbach, *Preliminary Theses on the Reform of Philosophy*, p. 163.

(3) Ibid., p. 169.

ومن هنا فليس لدى الإنسان أي فكرة عن واقع آخر سوى الوجود الحسي[١].

إن الوجود الإنساني مرتهن بالوجود الطبيعي، وهذا يعني نقض أوهام الميتافيزيقا التي تجعل من الأصل المفارق أساس الوجود العيني للطبيعة والإنسان معًا، ففويرباخ يرفض اشتقاق الطبيعة من الله باعتباره مثل اشتقاق الأصل من الصورة أو الشيء من فكرته، فالتدليل على أن شيئًا من الأشياء موجود معناه فقط أن هذا الشيء ليس محض فكر. لكن هذا البرهان لا يمكن أن يستمد من الفكر نفسه كي يأتي وجود ليضاف إلى موضوع الفكر، بل يجب أن يأتي شيء مختلف عن الفكر ليضاف للفكر[٢].

إن الطبيعة هي الحقيقة الأولى، والفكر هو الحقيقة الثانوية، وإن العلاقة الصحيحة بين الفكر والوجود هي في أن الوجود موضوع وأن الفكر محمول، فالفكر ينبثق عن الوجود ولا ينبثق الوجود من الفكر، وعلى الفلسفة أن تبدأ من الوجود – لا الوجود المجرد، لكن الوجود العيني – أي الطبيعة.

إن هذا التصور في ما نرى يقود إلى تحرير مزدوج للطبيعة والإنسان معًا، فهو تحرير للطبيعة بما هي الأساس الذي يتأسس عليه الفكر، مما يعني إبطال الحلول المثالية التي تؤول إلى تغريب الطبيعة عن وجودها العيني، وتحرير الإنسان مما يسميه ماركيوز بالعذاب. يتّخذ فويرباخ من الطبيعة أساسًا وسيطًا لتحرير الإنسانية، فالطبيعة تسلب الفلسفة أو تنفيها وتحققها، وعذاب الإنسان علاقة «طبيعية» بين الذات الحية وبيئتها الموضوعية، لأن الذات تقف مقابل الموضوع الذي يطغى عليها. إن الطبيعة تشكل الأنا وتتحكم فيه من الخارج أساسًا لتحوّل سلبيته من مصدر للحرمان والألم إلى مصدر للوفرة والمتعة[٣].

ومعنى هذا أن هذا التحرير هو سبيل الإنسان نحو التحامه بالحياة،

---

(١) أحمد عبد الحليم عطيّة، **الإنسان في فلسفة فويرباخ**، مصدر سابق، الصفحة ٧٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٧٩.

(٣) ماركيوز، **العقل والثورة**، مصدر سابق، الصفحة ٣٦٥.



فانطلاقًا من الطبيعة يتشكل الإنسان كقدرة على استعادة المتعة. فالطبيعة تقوم بوصل أكثر الأشياء جمالًا وعمقًا بما هو عادي في الحس الإنساني؛ إن على الإنسان أن يبدأ من هنا، من الطبيعة، من أقل الأشياء، وسوف يجد مادة للتأمل والفكر[١].

إذًا فالطبيعة هي أساس الفلسفة الأنثربولوجية عند فويرباخ، ومعنى ذلك أن الطبيعة هي الواقع الوحيد والإنسان هو تاجها وتمامها. في الإنسان تحس الطبيعة ذاتها. وما تجب الإشارة إليه هنا حسب عطية هو أن مفاهيم «الوجود» و«الطبيعة» و«المادة» و«الواقع» تمثل جميعها رموزًا مختلفة لمعنًى واحد وأن تنوع مظاهر الطبيعة يمكن إرجاعه إلى شيء واحد، أو إلى مادة متجانسة، والماهية متنوعة أيضًا كالوجود. والطبيعة خالدة، فما يظهر في الزمان هو الأشياء الفردية فقط، إنها لانهائية في المكان، والمحدودية الإنسانية وحدها تضع حدودًا لامتدادها[٢].

إن فهم الطبيعة يمكّن من فهم الإنسان ذاته، وهو موقف فلسفي يسعى من خلاله فويرباخ حسب قراءة عطية إلى التجربة الكاملة الموضوعية الذاتية، فالعالم ليس معطًى لنا عن طريق التفكير الذي يتنج لنا هذا التجريب، ولكنه معطًى لنا من خلال الحياة والإدراك الحسي والحواس، وهذا العالم الواقعي والموضوعي عالم الطبيعة والموجود بصورة مستقلة عن شعورنا نصل إليه عبر الزمان والمكان[٣].

وليس الزمان والمكان مجرد شكلين للظواهر أو مجرد صورتين محضتين للحساسية كما هو الحال لدى كانط، وإنما هما شرطان للوجود، فالمكان والزمان يرتبطان بالإحساس والإرادة والفكر، وهما شرط وجود هذه الأشياء، فالمكان أو الامتداد يفترض شيئًا له امتداد، والزمان يفترض شيئًا ما يتحرك في شيء مكاني وزماني، فهما قانون للوجود والفكر معًا. ويرى عطية أن تفكير

---

(١) أحمد عبد الحليم عطيّة، **الإنسان في فلسفة فويرباخ**، مصدر سابق، الصفحة ٨١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٨٣.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٤.



فويرباخ في المكان يقوده إلى التفكير في الزمان مما يجعله يربط بينهما: «إن خارجية الوجود المكاني هي وحدها التي تمثل حقيقة التمييزات المنطقية، ولكن لا يمكن التفكير في الخارجية إلا من خلال التعاقب [...] الفكر الواقعي فكر في الزمان والمكان حتى إنّ نفي المكان والزمان هو دائمًا ملك للزمان والمكان ذاتيهما حين نريد إلغاء مكان ما، زمان ما، فذلك دائمًا وفقط لكي نكتسب مكانًا وزمانًا آخرًا»(١).

وللزمان بشكل خاص أهمية قصوى في فلسفة فويرباخ الذي يرى بأن الفلسفة يجب أن تقوم على الوجود الزماني، ف«الفلسفة التي تضارب على الوجود بلا زمان هي بالضرورة ضد التجريبية، ضد العالم المحسوس»(٢). إنّه يرى استحالة التفريق بين الإحساس والزمان، فإلغاء الآن هو ذاته إلغاء للإحساس، فالزمان هو الشرط الضروري لكل إحساس. ويرى عطية أن الطبيعة إنسانية والزمان إنساني وفي افتقادهما افتقاد للإنسان، أي إن ضياع الإحساس بالزمان يعني ضياع الإحساس بالسياسة والتاريخ، فالاهتمام بالزمان نظريًّا له نتائج عملية في السياسة والأخلاق وهذا ما يعبر عنه فويرباخ قائلًا: «نفي المكان والزمان في الميتافزيقا، في جوهر الأشياء، ينتج عنه في العمل أوخم العواقب، من يتبنى وجهة المكان والزمان يملك، في الحياة والحس، المعنى العملي. المكان والزمان هما المحركان الأوليان للعمل. إن شعبًا يطرد الزمان من ميتافزيقاه ويؤله الوجود الأزلي المجرد عن الزمان، يطرد أيضًا منطقيًّا الزمان من سياسته، ويؤله مبدأ الثبات المضاد للحق والعمل والتاريخ»(٣).

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٨.

(2) Feuerbach, Preliminary Theses on the Reform of Philosophy, op. cit., p. 163

(3) Ibid., p.162;

انظر، أحمد عبد الحليم عطيّة، **الإنسان في فلسفة فويرباخ**، مصدر سابق، الصفحة ١١٠. واهتمام عطية بالزمان عند فويرباخ جعله يخصص لهذا الموضوع دراسة مستقلة، نشرت في مجلة آفاق عربية التي تصدر في بغداد في التسعينات.





وهذه النتيجة الحاسمة والضرورية التي ينبني عليها تصور فويرباخ للطبيعة والإنسان والزمان تغدو بمثابة مشروع أساسي لفلسفة المستقبل، وهي تقوم على تقويض الميتافيزيقا التي تؤكد الأصل المجرد باعتباره مبدأ للثبات، كما تقوم على استعادة مفهوم العالم باعتباره صيرورةً، مصيرًا، أي باعتباره بدءًا دائمًا، تأسيسًا لا يتأمل في مبدأ مجرد، وإنما في الزمان ذاته. والزمانية ليست إلا التحامًا بحياة الوجود، حيث ينبثق الإنسان كرغبة محركة للتاريخ. ومن هنا فمشروع فلسفة فويرباخ يظل في نهاية التحليل هو الإنسان ذاته وبذلك تتجاوز فلسفة فويرباخ، بحسب عطية، كل الفلسفات المثالية الكلاسيكية لتكون بداية لكل التيارات المعاصرة التي تبدأ بالطبيعة والإنسان[١].

فالإنسان وفق منظور فويرباخ هو أساس الفلسفة، وشرط وجود الفلسفة يرتهن بالاستجابة لمطالب الإنسانية، وهنا يطرح فويرباخ السؤال التالي: «هل نجد أنفسنا على حافة عصر جديد في تاريخ الجنس البشري؟ هل نظل في عهدنا القديم للإنسان؟ أم ينبغي أن نبحث عن فهم جديد يتفق مع مسيرة الزمن»[٢].

هذا ما يشكل أساسًا لفلسفة المستقبل التي يدعو إليها فويرباخ، فمهمة الفلسفة تتمثل في منح الحياة للفلسفة، أي جعل الفلسفة فنًا للحياة يعبر عنها، وبالتالي تحريرها مما يسميه فويرباخ: «مملكة النفوس الميتة»، وجعلها «مملكة للنفوس الحية المجسدة». فليست الفلسفة ممكنة دون إعادتها إلى الحياة وإلى التصالح مع الجسد الإنساني، فالبداية الحقيقية حسب عطية هي إذًا: «الإنسان لا العقل المجرد، هي الحياة لا التفكير، هي تأكيد الواقع مقابل الفكر، والعيني مقابل المجرد. فأهم هدف حققته فلسفة فويرباخ أنها رفضت لأول مرة شمولية المذهب الهيغلي من أجل الإنسان، وأظهرت أن الوعي الكلي هو وعي الإنسان، وأن الإنسان هو الحقيقة

---

(١) أحمد عبد الحليم عطيّة، **الإنسان في فلسفة فويرباخ**، مصدر سابق، الصفحة ١١٠.

(2) Feuerbach, *the Necessity of a reform of Philosophy*, p. 146;

أورده عطية في كتابه **الإنسان في فلسفة فويرباخ**، الصفحة ١١٥.



الواقعية، وليس «أنا» كانط وفشته، ولا «مطلق» هيغل. والقضية الأساسية التي يؤكد عليها فويرباخ دائمًا في كل كتبه بلا استثناء هي إنكار الخيال اللاهوتي للتأكيد على الجوهر»[1].

إن فلسفة جديدة بكل ما تحمله هذه العبارة من معنى هي فلسفة مستقبلية تضع في اهتمامها أولًا وقبل كل شيء تحويل الثيولوجي إلى أنثربولوجي بالمعنى الفلسفي، إنها فلسفة تمهد السبيل لفلاسفة المستقبل الذي اهتموا بالإنسان كلحم، كوجود جسدي، من قبيل فلسفة ميرلوبونتي، وريكور، وسارتر وغيرهم، أي إنها تجعل الإنسان كجسد متعين موضوعها الكلي في ذات الوقت الذي تجعل من الأنثربولوجيا علمًا كليًّا. ويذهب عطية إلى أن فويرباخ يعطي تحديدًا ذا مغزًى لطبيعة الإنسان التي تتمثل في ثلاث قوى أساسية هي: العقل، والإرادة، والوجدان:

«قوة الفكر، قوة الإرادة، وقوة العاطفة، تنتمي جميعًا إلى الإنسان الكامل، الأولى هي نور العقل، والثانية طاقة الشخصية، والثالثة هي الحب. وهذه القوى هي كمالات الوجود الإنساني، بل الأكثر من ذلك فهي الكمال المطلق للوجود، فالإرادة والحب والتفكير تمثل أسمى القدرات فالإنسان وجد ليفكر ويحب ويريد فنحن نفكر من أجل التفكير لكي نكون أحرارًا، فالوجود هو وجود من أجل التفكير والحب والإرادة وهذا وحده هو الحقيقي والكامل والإلهي الذي يوجد من أجل ذاته، فالثالوث المقدس في الإنسان الذي يسمو فوق الإنسان الفردي يمثل وحده العقل والحب والإرادة»[2].

فالإنسان الكامل هو من يتمتع بالحاسة الجمالية والفنية والدينية والأخلاقية أو الفلسفة العملية، وهذا الإنسان ينبغي أن يكون محور الفلسفة الحديثة.

وإن هذا التمتع - أو تجربة الحس بمتعة الحياة - هو الذي يمنح للجمال

---

(١) أحمد عبد الحليم عطية، **الإنسان في فلسفة فويرباخ**، مصدر سابق، الصفحة ١٣٢.

(٢) المصدر نفسه.



القيمة العينية فالجمال قيمة لا نستطيع تصورها وجودًا مستقلًا عنا، يؤثر في حواسنا فندركه نتيجة ذلك. فالجمال يوجد في الإدراك ولا وجود له في غير ذلك، والجمال الذي لا يدرك هو لذة لا تحس ومن ثم فهو تناقض على حد تعبير سانتيانا[١].

لقد أيقظ فويرباخ روح الحياة في التفلسف الجديد الذي بدأ يغادر سماء المجردات لإعادة اكتشاف موطنه الأصلي والمتمثل في تجربة الإحساس باعتبارها تجربة للمحايثة التي بدونها لن يغدو الفكر، والرغبة أو الإرادة أو الشعور بالقيمة ممكنًا، ومن ثم نفهم تساؤل فويرباخ التالي:

«من ذا الذي لم يجرب قوة الحب أو على الأقل لم يسمع بها؟ من الأقوى: أهو الحب أو الانسان الفردي؟ هل الإنسان هو الذي يستحوذ على الحب؟ أم الحب هو الذي يستحوذ على الإنسان؟ فعندما يجبر الحب الإنسان على أن يتذوق الموت بسعادة من أجل محبوبته، أليست هذه القوى المميتة للحب هي القوى الفردية للإنسان أم هي قوة الحب؟ [...] من ذا الذي لم يتذوق تلك القوة الساحرة الهادئة: قوة الفكر؟ حين تستغرق في الفكر تنسى نفسك ومن حولك فهل عندئذ تتحكم في العقل أم أن العقل هو الذي يتحكم فيك ويحتويك؟ ألا يملك الحماس العلمي - أمجد انتصارات العقل - ألا يملك عليك الرغبة في المعرفة؟ أليست الرغبة في المعرفة قوة لا يمكن مقاومتها: قوة تغزو الجميع؟ عندما تكبح جماح عواطفك وتنزع عن نفسك من نفسك عادة أم عندما تنتصر ذاتك، أليست القوة المنتصرة قوة شخصيتك؟ أليست هذه هي قدرة الإرادة وقوة الأخلاقيات التي تتحكم فيك وتملأك بالغضب تجاه نفسك وتجاه ضعفك كفرد؟»[٢].

---

(١) سانتيانا، **علم الجمال**، أورده عطيه في كتابه السابق، الصفحة ١٣٢؛ وراجع، أحمد عبد الحليم عطية، «أثر جماليات فويرباخ في النقاد الديمقراطيين الروس»، مجلة **الجمعية الفلسفية العربية** (الأردن).

(٢) فويرباخ، **جوهر المسيحية**، أورده عطية في كتابه **الإنسان في فلسفة فويرباخ**، الصفحة ١٣٣.



إن هـذه التسـاؤلات تكشف أسـاس الكائن الإنسـاني أو ماهيته التي ليست سوى الرغبة ذاتها كما عبر عن ذلك سلفه سبينوزا: «فالرغبة هي عين ماهية الإنسان ذاتها»[١].

إن سبينوزا يضعنا أمام تجربة وجود دينامي يعبر من خلالها الإنسان بما هو وحدة نفس ولحم عن قوة توكيدية للحياة يسميها الكوناتوس **conatus** أو الجهد من أجل الاستمرار في الوجود ومن أجل الاقتدار الذي يمنح المتعة ويحول دون العجز: مصدر كل تعاسة. وإذا عدنا إلى فيلسوفنا فويرباخ - كما يزعم عطية - فإننا نجد أن تلك التساؤلات توضح الفكرة الأساسية التي يرغب في توكيدها في **جوهر المسيحية** وهي تتحدد في أن الإنسان ليس شيئًا دون موضوع يتعلق به، والنماذج العظيمة للإنسانية تلك التي تكشف لنا ما يقدر عليه الانسان هي التي تثبت حقيقة هذا القول، إذ إن لها عاطفة واحدة تتحكم فيها ألا وهي تحقيق الهدف الذي يعتبر قاعدة أساسية لموضوع نشاطها والموضوع الذي يتعلق بالذات بالصفة الأساسية والضرورية ليست شيئًا سوى طبيعة الذات الخاصة والموضوعية. ولذلك فإن الإنسان يتعرف على نفسه من الموضوع الذي يفكر به، وهنا يستنتج عطية بأن فويرباخ يقدم لنا إرهاصًا بفكرة القصدية **intentionnalité** في فينومينولوجيا هوسرل؛ فالوعي بالقصد هو وعي ذاتي بالإنسان، فنحن نعرف الإنسان بموضوعه ومفهومه لما هو خارجه، وفي هذا الموضوع تتضح طبيعة الظاهرة والأنا الموضوعية الحقيقية[٢].

إن فهم الإنسان يرتبط إذًا بفهم طبيعته، أي فهم ماهيته الأساسية التي تشكله كإنسان كامل أو حقيقي، وغاية الإنسان مرتهنة بدورها بهذا الأساس الذي هو عين ماهيته، فالإنسان يوجد لكي يعرف، ولكي يحب، ولكي يريد. فثالوث الفكر والحب والإرادة هو مفتاح الواقعة الإنسانية. ويرى عطية بأن هذه «الفلسفة الجديدة تقوم على حقيقة الإحساس الذي يملأ القلب

---

(١) سبينوزا، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال سعيد (تونس: دار الجنوب للنشر)، الصفحة ٢٧٧.

(٢) أحمد عبد الحليم عطيّة، **الإنسان في فلسفة فويرباخ**، مصدر سابق، الصفحة ١٣٤.



والفهم كما تقوم على حقيقة الحب. والفلسفة الجديدة في علاقتها بالأساس الذي تقوم عليه ليست إلا ماهية الإحساس التي ارتفعت إلى مستوى الوعي (العقل)، فهي تؤكد العقل، والعقل وحده الذي يعترف به كل إنسان واقعي من كل قلبه، إنها القلب الذي ارتفع إلى مستوى الفهم، والقلب لا يريد موضوعات مجردة ميتافزيقية كانت أو لاهوتية، إنه يريد موضوعات وماهيات واقعية حسية»[١].

ويفصح فويرباخ عن هذه النزعة الحسية، بل عن نزعة جسدية أيضًا لأنه يستدخل إلى جانب الحس الرغبة أو العاطفة إلى تصوره الجديد للإنسان فيقول: «إن أدوات الفلسفة ووسائلها الأساسية هي الرأس: مصدر النشاط والحرية واللانهائية الميتافزيقية والمثالية، وأيضا القلب: مصدر العاطفة والنهائية والحسية [...] وذلك لأن الفكر هو مطلب الرأس، والحدس مطلب القلب. الفكر هو مبدأ المدرسة والنظام، والحس مبدأ الحياة. في الحس (الحدس) أكون محددًا من قبل الموضوع؛ في الفكر أحدد أنا الموضوع. في الفكر أكون أنا؛ في الحدس أكون لا-أنا»[٢].

يحاول أحمد عبد الحليم عطية أن يولد تصورًا لفلسفة جديدة محورها الإنسان انطلاقًا من محاورته لفويرباخ، وهو بذلك يتيح لنا إمكانية استعادة تفلسف جديد يمكنه أن يغني مفاهيمنا - نحن العرب - حول الإنسان، وبالتالي فهو لا يدخر وسعًا في إضاءة فكر فويرباخ، ولكي نتفلسف ينبغي ألا نفصل الفيلسوف فينا عن الإنسان، بل إن الإمكانية في أن نفكر هي إمكانية منتزعة من كلية الكائن البشري الحقيقي، إنها إمكانية للتفكير انطلاقًا من العالم القادر على إحياء فعاليتنا. فالعالم لا يكون مفتوحًا على مصراعيه إلا إزاء عقل منفتح، والحواس وحدها هي نوافذ العقل، أما كون الفكر معزولًا لذاته ومنغلقًا عليها - الفكر دون حواس، دون الإنسان وخارجه - فهو تلك

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٦.

(٢) فويرباخ، القضية ٤٦ من **القضايا الأولية**؛ أوردها عطية في كتابه **الإنسان في فلسفة فويرباخ**، الصفحتان ١٤٧ و١٤٨.



الذات المطلقة التي لا يمكنها ولا ينبغي عليها أن تكون موضوع طرف ثالث، والتي لهذا السبب نفسه لا يمكنها أن تعثر على وسيلة تمكنها من ملامسة الموضوع والوجود، وستكون عاجزة عجز رأس فصلت عن جذعها ولم تعد قادرة على العثور على موضوع لها، لأنها ستكون مفتقرة إلى الوسائل والأعضاء القادرة على التأمل والتلقي[١].

وتفتح الإنسان على العالم لا يتأتى فقط بواسطة الحواس بل بواسطة الروح أيضًا، ولا يعني ذلك فصلًا للروح عن الجسد وإنما شكلًا من إثبات العلاقة التفاعلية داخل وحدة الإنسان، ولكي يولد الإنسان ينبغي أن يكون هناك كائنان بشريان: الإنسان الروحي، والإنسان الجسدي، وتضافر الإنسان مع الإنسان هو مبدأ الحقيقة الكونية ومعيارها، بل وحتى يقيني من وجود الأشياء الخارجية عني، يمر بالنسبة لي عبر يقيني من وجود إنسان آخر خارجًا عني، إني أشكّ في ما أراه بمفردي، وعلى يقين فقط مما يراه الآخر معي[٢].

إن فويرباخ من خلال هذا المنظور يجعل شرط تفتح الإنسان على العالم أساسًا للغيرية بما هي علاقة مع الوجود الإنساني الآخر. إنها العلاقة التي تجعل الحقيقة كونية، كما تسمح في الآن ذاته ببناء اليقين المشترك، مما يعني أن معرفة الإنسان منعزلًا عن آخريته وعن غيرية الآخر تغدو مستحيلة. فالانتماء المشترك للإنسان وآخريته أساس انكشاف الواقعة الإنسانية بما هي اعتراف وتعرف، إقرار بكينونة الآخر ومعرفة بذاك الآخر الذي يساهم في بناء الذات: «إن معرفتي بنوعي تجعلني أقر بوجود كائن آخر مختلف عني ومتكامل معي في آن معًا، ويساهم في تحديدي إذًا. فلست كائنًا مستقلًا، بل أنا بطبيعتي مرتبط بكائن آخر. وبالتالي يكون المبدأ الحقيقي للوجود والفكر هو اتحاد الأنا والأنت»[٣]. ويؤكد عطيّة بخصوص ذلك على

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٩.

(٢) فويرباخ، **المبادئ**، أورده عطية في كتابه **الإنسان في فلسفة فويرباخ**، الصفحة ١٥٠.

(٣) هنري أرفون، **فويرباخ**، ترجمة إبراهيم العريس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، الصفحة ٣١.





أن فويرباخ يسعى للحصول على معرفة الإنسان والطبيعة، ومن هنا تأكيده على أنّه كائن مادي محسوس وحقيقي، وأن جسمي كله هو الأنا فيّ - هو كياني ذاته. وأنه حيث توجد المحسوسات تنتهي كل الشكوك والصراعات. وأن جوهر المعرفة هو المحسوس، أو المعرفة الحسية المباشرة التي تتم بين الإنسان والعالم، الإنسان والآخر. فالشيء الحقيقي يعطى لي عندما يكون هناك آخر يعطي لي هذا الشيء، عندما يجد نشاطي حدوده وقيوده من وجهة النظر الفلسفية عند بداية كائن آخر، وفكرة الشيء في الأصل ليست سوى فكرة أنا أخرى. وهكذا يفكر الإنسان في طفولته وفي كل شيء على أنها كائنات تتصرف بحرية.

وفكرة الشيء بصفة عامة تأتي من فكرة الأنت التي أصبحت شيئًا. وهذه هي العقبة الأولى التي تعثرت فيها خطى كبرياء المثالية، ولكنها في نفس الوقت الرباط الذي يربط بيني وبين العالم[1].

ومعنى هذا في نظرنا أن الإنسان ليس إلا واقعة جسدية، وأن هذه الواقعة مشروطة بالغيرية، وأن هذه الغيرية يتوسطها العالم. وهذا هو عمق مبادرة فويرباخ الذي مهد الطريق للفلسفات الجديدة التي يتمحور جوهر تفكيرها على الجسد.

يظهر من خلال هذا التأويل أن فويرباخ يبني تصوره للعالم باعتباره فضاء «بيجسدانيًّا» Intercorporel، وما يشير إليه بخصوص علاقة الجسد بالآخر وعلاقة الآخر بتحديد الذات الجسدية، يفتح المجال للحديث عن أبعاد الإنسان باعتباره جسدًا، وهو ما قام به فعلًا في جوهر فلسفته، وهو ما قام به سارتر بعد ذلك في الوجود والعدم، فقد حدد سارتر ثلاثة أبعاد للإنسان أو الجسد وهي: «كوني أوجد جسدًا، وهو البعد الأول. أما البعد الثاني، فهو كون جسدي معترفًا به من قبل الغير، لكن بقدر ما أوجد من أجل الغير، فالغير ينكشف لي كذات أكون بالنسبة لها موضوعًا. فالبعد الثالث يتعلق إذًا بعلاقتي الجوهرية مع الغير. إذًا فأنا أوجد من أجل ذاتي كمعترف

---

(١) أحمد عبد الحليم عطيّة، **الإنسان في فلسفة فويرباخ**، مصدر سابق، الصفحة ١٥١.

به من قبل الغير خاصة فيها يتعلق بواقعيتي ذاتها. وأنا أوجد من أجل الذات كمعترف به من طرف الغير من خلال الجسد»[1].

وإذا كانت خاصية الجسد تتمثل في كونه معترفًا به من قبل الغير، فما يعرفه الجسد عن نفسه ينبع من طريقة رؤية الآخرين له فإن طبيعة الجسد تحيل إلى وجود الغير، وإلى الكينونة من أجل الغير، فالجسد يكتشف مع جسد الغير نمطًا آخر للوجود هو غير الكينونة من أجل الذات، وإنما هي كينونة من أجل الغير، «وبالتالي فإن إدراكي لجسدي يتموقع زمنيًّا بعد إدراك جسد الغير، فالجسد هو الأداة التي أكونها، وهو وقائعية كينونتي وسط العالم بالقدر الذي أتجاوزها نحو كينونتي داخل العالم»[2].

لقد قدم فويرباخ تصورًا جديدًا مارس تأثيرًا هامًا داخل حركة التفلسف الجديدة التي أعادت الجسد ومن ثم الغيرية بما هي وجود «بيجسداني» إلى حقل التفكير الفلسفي المعاصر، ذلك لأن فلسفة فويرباخ كما يخلص عطيّة اهتمت بالإنسان وأسست للأنثروبولوجيا الفلسفية، وبالتالي فهي فلسفة مضادة للمثالية الميتافيزيقية، تهتم بالإنسان لا باعتباره اللوغوس، أو الكوجيتو، أو العقل الخالص، أو الأنا الفشتي فقط، بل باعتباره الإنسان الذي يوجد في شقاء الأرض وليس في نعيم السماء السرمدي، أي بوصفه الإنسان الحقيقي «بلحمه ودمه» الذي يحيا على هذه الأرض. فالأصل الذاتي للفلسفة هو أيضًا أصلها الموضوعي، أي إن فويرباخ يقف في بداية صف طويل مع هوسرل ومع الفلاسفة الوجوديين مقابل كانط والفلاسفة المثاليين، فالمشاعر أساس الوجود والكائن المجرد لا وجود له.

أما النقطة الأساسية التي يقف عندها عطية في فلسفة فويرباخ فهي أن الإنسان كما يتصوره ليس فردًا مكتفيًا بذاته بل هو الإنسان المتصل بالآخر،

---

(1) Sartre, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, (Paris: Gallimard, 1943), pp. 401-402.

(2) Ibid., p. 409.



هو الأنا والأنت، الرجل والمرأة، وهو هنا يتجاوز كما يرى عطية فكرة الوجودية في الغير ونظرة سارتر للآخر الذي يسلبني حريتي. إن الآخر هنا عند هذا الأب الفذّ من آباء الوجودية - إن جاز التعبير - مكمّل لي، محبٌ لي وجزء مني، يجمع الأفراد على الحب والمشاركة. فويرباخ يفتح فلسفة الحوار التي وجدت بشكل عابر في الوجودية وظهرت متكاملة مع مارتن بوبر الذي تتلمذ على فويرباخ[١].

ثمّة حقيقة ننتزعها من محاورة عطية لفويرباخ وهي التأكيد على إصلاح الفلسفة: أليست هذه الفكرة الفويرباخية اليوم بالنسبة لنا في عالم عربي - لم يفكر بعد - شرطًا جوهريًّا لإبداع حياة فلسفية عربية؟ وإن ما نقصده بالإصلاح ليس مجرد إصلاح لوضعية تدريس الفلسفة بالجامعات والمؤسسات التعليمية وإنما هو أيضًا تحرر من التبعية الذهنية، وإحداث للقطيعة مع كل تفكير يبخس الجسد الإنساني، إن إصلاح الفلسفة في العالم العربي لن يتم إلا بالانقلاب الجذري على كل الأوهام الميتافزيقية التي رسختها سلطتا الدين والسياسة في الفكر العربي؛ ذلك هو أول الطريق.

---

(١) أحمد عبد الحليم عطيّة، **الإنسان في فلسفة فويرباخ**، مصدر سابق، الصفحة ٢٦٢.





مشروع البحث عن الإنسان الأول:
قراءة في فويرباخ عند عبد الحليم عطية

بقلم: جمال الدين قوعيش

درج الناس على تكريم المتميّزين منهم، ودرجت الحكومات والمؤسسات السياسية والثقافية على تكريم الشخصيات التي قدمت أعمالًا عظيمة أو مهمة، أو كان لها شرف الريادة والسبق في بعض مجالات العلم والثقافة. وإذا كان في التكريم نوع من العرفان بالجميل، فإنّ فيه شيئين آخرين لا يقلاّن أهمية، أولهما أثر هذا التكريم في نفس المكرّم الذي يشعر أنّ شعبه قد استفاد من عطائه وقدّر قيمته، وثانيهما أنّه يرسخ أحد الملامح الأخلاقية السامية. ونحن سنحاول عن طريق هذه المساهمة المتواضعة الوقوف أمام رجل علم وفلسفة يسمّى بالمعلّم: وهو البروفيسور أحمد عبد الحليم عطية.

ولم يكن أبدًا من قبيل الصدف أن يسمّى الفلاسفة الكبار بالمعلّمين، فما ذلك إلا تعبير ساطع عن عمق الارتباط بين الفلسفة والتربية، وبينهما وبين روح التأسيس المتجذرة، الذي تسكن جوارح كل معلم كبير.

وبهذا المعنى فالدكتور أحمد عبد الحليم عطية هو معلم كبير، إنّه معلم بل مَعلَم في الحياة الفلسفية والثقافية العربية، كما هو كبير في تواضعه، ودماثة خلقه، وبساطة عيشه، وتوقد ذهنه، وصفاء رؤيته، ونقاء سريرته، وعمق إيمانه، وسلامة التزامه.

بل بهذا المعنى أيضًا، فإنّ فكر عطيّة هو فكر العروبة الجديدة، عروبة التشبع بتراث الأمة الروحي والحضاري، وعروبة التطلّع إلى فهم العصر





ومواكبة تطوراته، وعروبة الالتزام بالقيم الإنسانية بمعناها الشامل، من أجل حرية الانسان، قيم المساواة لا التمييز، قيم التكامل لا الإقصاء، قيم التفاعل لا الإلغاء، قيم التواصل لا الانقطاع، قيم المشاركة لا الاحتكار، قيم التكافؤ لا الاستئثار، قيم الحرية لا القهر والاستبداد.

إنّه أستاذ الفلسفة بآداب القاهرة، عضو في العديد من الجمعيات الفلسفية العربية والدولية، إلى جانب ترؤسه تحرير مجلة **أوراق فلسفية** وإشرافه العام على إدارتها، فضلًا عن اهتمامه البالغ بالفكر العربي المعاصر لكن الجهد العلمي للدكتور عطية نراه واضح المعالم في تخصص دقيق ومميّز هو: «الأخلاق و القيم و الفلسفة المعاصرة».

وللدكتور عطيّة عدة مشروعات ثقافية كبيرة، وربما جهده العلمي الحاضر هو واضح ومعروف في جميع الأوطان العربية أكثر ممّا هو حاضر ومألوف بمسقط رأسه، فقد ينطبق عليه المثل الفرنسي القائل: Nul n'est prophète dans son pays، أي: «لا أحد نبي بوطنه».

لكنّنا في هذه الوقفة التذكارية، والتي بدون أدنى ريب لن تكون الأخيرة، سنحاول استحضار «أحمد عطية» الباحث «الجديد» والمتمرّن، ذلك الشاب الباحث عن آفاق علمية جديدة وهو يمارس الكتابة الفلسفية محاولًا جمع قدراته الفتية على جمع الاتجاهات المختلفة والرجوع إلى المصادر الأصلية، وأثناء رحلاته المعرفية تعامل مع نصوص فلسفية فذة منها تلك النصوص المتعلقة بالقيم والواقعية الأمريكية الجديدة. أبحاث عن **الإنسان** في فلسفة الألماني لودفيغ فويرباخ.

لقد أظهرت تحولات نهاية القرن العشرين ما ينبئ بهزّة كبرى أصابت عالم الإنسان، فجعلته على غير سويته وبدّلت أحواله على الجملة، وبدا كما لو أنّ خلاصه يوجب قيامة أخلاقية جديدة. غير أنّ هذه التحولات لم يقابلها بعد، «قوة توازن» تعيد للكون «صوابه»، وتفتح للإنسان بابًا للتفاؤل. حتى ليبدو الحال كما لو كان عالم الإنسان يجري بشغف نادر نحو «الأزمة»، أو كأنّه سائر، تحدوه الرغبة ليصنع جحيمه بنفسه.



كل شيء، على ما يبدو، يلج فضاء التفاؤل الحائر في الغرب الثقافي، وليس ثمة ما يوقف السباق إلى الهاوية سوى ما تبقّى ممّا يحكى عن حقوق الإنسان. لكن الأمر سيبقى غير موقوف على هذا المحدد الأخلاقي. فالعقل الذي روهن عليه لكي ينتظم أزمنة التنوير، و«يؤنس» إنسانها، أصبح عقلًا مختلًا بشهوة المصلحة والاستحواذ. ولقد ثبت من تجربة العقل على امتداد تسعة عقود غابرة كم كانت نتائجها أزموية على الإنسان، خصوصًا حين جعل العقل الوسيلة الأشد فظاعة لاستلاب الكائن البشري. وقبل بضعة عقود كان للمفكر الألماني فويرباخ رؤية ثاقبة في تشكيل صورة مستقبلية للمجتمع الصناعي الغربيين. وسنحاول أن نعطي في البداية نبذة عن سير فويرباخ وأعماله.

ولد لودفيغ فويرباخ في ٢٨ يوليو من عام ١٨٠٤، في مدينة لاندزهوت في مقاطعة بافاريا الألمانية الجنوبية. عُمّدَ في صغره حسب المذهب الكاثوليكي، وتربى حسب المذهب البروتستانتي. أبدى اهتمامًا بالأمور العقدية، وهو مايزال طالبًا في مرحلة الدراسة الإعدادية في مدينة أنزباخ. التحق عام ١٩٢٣ بجامعة هايدلبرغ، ليدرس العلوم الدينية والعقيدة البروتستانتي. لم يتم تعليمه ذلك، وبتأثير من كارل دواب، تحوّل في عام ١٨٢٤ لدراسة الفلسفة في مدينة برلين، بإشراف أستاذه الفيلسوف هيغل (١٧٧٠-١٨٣١).

وعلى مدى عامين واظب فويرباخ، بشغف كبير، على الاستماع إلى محاضرات هيغل في علم المنطق. وفي عام ١٨٢٦ اضطر تماشيًا مع قوانين التعليم، إلى العودة لدراسة الأدب والتأريخ في جامعة إيرلانغن. وبعد سنة دراسية واحدة، كتب رسالة جامعية، عنوَنها بـ «العقل: لانهائيته، وحدته، عموميته». وفي يونيو عام ١٨٢٨ تخرج في الجامعة في اختصاص الفلسفة، ثم حصل في نهاية العام نفسه على شهادة الدكتوراه.

وفي غضون الأسابيع القليلة اللاحقة، بدأ وظيفة التدريس في جامعة إيرلانغن. وكان كتابه **خواطر حول الموت والخلود** باكورة إنتاجاته الأكاديمية. نُشر في عام ١٨٣٠ بُعيد الأحداث التي هزت ألمانيا، نتيجة ثورة يوليو الباريسية.





وبحجة احتواء الكتاب على نصوص «انتقادية» للدين، تمّ حظره فور نشره. وتعرض الكاتب بسبب ذلك إلى الملاحقة البوليسية. ونتيجة الإحباط توقف فويرباخ عن التدريس في الجامعة، ابتداءًا من ربيع عام ١٨٣٢. وفي سياق البحث المضني عن البديل، كتب فويرباخ في موضوع **تأريخ الفلسفة من بيكون وحتى سبينوزا**. وما إن انتشر صدى تلك الكتابات، حتى استدعي فويرباخ من قبل جمعية النقد العلمي الهيغلية، للمشاركة في تحرير كتابها السنوي. وجلب موضوعان ممّا نشره فويرباخ في الكتاب السنوي الأنظار، كونهما يتعرضان بالنقد إلى المدرسة المثالية لهيغل. وألقى فويرباخ للمرة الأخيرة، محاضرات في الفلسفة في جامعة إيرلانغن ضمن الفصل الشتائي للعام الدراسي ٣٦-١٨٣٥.

استمالته نظريات عالم الرياضيات الألماني لايبنتز، فراح يبحث فيها. وتلقى من أرنولد روغيه دعوة للعمل معه في جمعية الهيغليين الشباب، وذلك بالمشاركة في إصدار الكتاب السنوي للجمعية إبتداءً من عام ١٨٣٨. وجد فويرباخ في ذلك المطبوع فرصة جيدة للتفاعل مع أيديولوجية عصر النهضة وأفكاره، فنشر كتاب **نقد الفلسفة الوضعية** في عام ١٨٣٨، وكتاب **نقد الفلسفة الهيغلية** عام ١٨٣٩. وفي عام ١٨٤١ صدر في مدينة لايبزيغ كتابه الشهير **جوهر المسيحية**، والذي طور نقده للدين بشكل أصبح فيه مميّزًا ثقافيًّا لتلك المرحلة من التأريخ. وفي عام ١٨٤٢ بدأ بكتابة مواضيع معاصرة حول إصلاح الفلسفة، التي تأخر إصدارها في كتاب بسبب الرقابة حتى خريف عام ١٨٤٣. وفي هذا الكتاب، تعرض فويرباخ إلى طرح السؤال التقليدي حول كيفية توصل الإنسان إلى فكرة «الأنا» التي كونت الوجود، ونشوء الفكرة المطلقة.

وانتقل في خريف عام الثورة ١٨٤٨ إلى هيدلبرغ، بناء على دعوة طلاب الجامعة هناك، لإلقاء ثلاثين محاضرة فلسفية مفتوحة في موضوع طبيعة الدين استمرت لغاية مارس من عام ١٨٤٩، استنادًا إلى كتابه **جوهر الدين** ، والذي كان قد صدر عام ١٨٤٦م. وتمنى طلابه آنذاك أن ينضم فويرباخ إلى الهيئة التدريسية لجامعة هيدلبرغ، لكن إدارة الجامعة مانعت بشدة في ذلك



وآثرت عدم التعاون معه بتأثير مباشر من رجال الكنيسة. وقررت عدم السماح له بإلقاء المحاضرات في قاعاتها، ممّا اضطره إلى استخدام قاعة البلدية لهذا الغرض. وتنوع زوار محاضراته الذي وصل عددهم إلى ٢٥٠ مستمعًا، بين طلبة الجامعة (ومنهم غوتفريد كلر وأدوارد بروكهاوس)، الذين شكّلوا نسبة الثلث، وبين المواطنين من خارج الجامعة، الذين كوّنوا الثلثين. وجمع محاضراته الثلاثين التي ألقاها في هيدلبرغ، في كتاب صدر عام ١٨٥١ في لايبزيغ، في ثمانية أجزاء، أسماه: **محاضرات حول جوهر الدين**.

وبعد اندلاع ثورة مارس عام ١٨٤٨، طُلب من فويرباخ الترشّح نائبًا في برلمان فرانكفورت عن دائرة أنزباخ. ثم عاد عام ١٨٤٩ إلى بروكبرغ تملأ قلبه المرارة، ليراقب انحسار الثورة في عموم القارة الأوربية. ونشر مقالتين ساخرتين كتبهما بأسلوب مفعم بالانتقاد اللاذع لقوى الرجعية المنتصرة، اشتهر في إحداهما وكانت بعنوان: «درس في المواد الغذائية للمواطن»، وذلك من خلال قدرته الفائقة على استخدام الألفاظ اللغوية لأغراض النقد الحاد، مثل: «إنّ الإنسان هو ما يأكل». وبالتدريج دفن فويرباخ نفسه في أعماق الكتب التي تتحدث عن الثقافتين اليونانية والرومانية. وفيما هاجر زملاؤه النشطاء إلى كل مكان خارج ألمانيا هربًا من الملاحقة البوليسية، قرّر فويرباخ الهجرة إلى الولايات المتحدة، لكنّه عدل عن الفكرة، بسبب عجزه عن الحصول على المال اللازم، لتغطية تكاليف الرحلة.

وهزت الحرب بين بروسيا والنمسا عام ١٨٦٦ فويرباخ من الأعماق، فبدأ على غير عادته يهتم بالأوضاع السياسية. لكنّه رفض تماما المشروع الوحدوي لبسمارك، وعدّه مشروعًا تعسفيًا، لا يترك للناس حرية تقرير مصيرهم. وانكب في تلك الفترة من حياته، على دراسة الجزء الأول من كتاب **رأس المال** لكارل ماركس. كما أبدى تضامنه مع حركة التحرر النسوية المتصاعدة آنذاك في الولايات المتحدة، وفي عام ١٨٦٨ بدأ كتابة مؤلفه الجديد، حول الأخلاق وحرية الاختيار، ولكنّه لم يتمه. التحق في عام ١٨٦٩ بحزب العمال الاشتراكي الديمقراطي، استجابةً لصديقيه ليبكنشت وبيبل. وفي نهاية عام ١٨٧١ ظهر على صفحات جريدة الحزب نداء يدعو القراء إلى جمع



التبرعات للفيلسوف فويرباخ الذي أصابه الفقر المدقع. وكررت صحف أخرى نشر النداء، فاستجاب القراء لذلك النداء، وتوفر لديه مبلغ من المال كاف لضمان معيشته مع زوجته وابنته حتى رحيله في الثالث عشر من سبتمبر عام ١٨٧٢ في مدينة نورنبرغ.

عطية وفويرباخ

تناول عطية في كتابه **جوهر الدين: قضايا أوّليّة لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى** فلسفةَ فويرباخ ونصوصًا فلسفيةً مترجمة له، حيث يعد فويرباخ، صاحب الأنثربولوجيا الفلسفية ومبادئ فلسفة المستقبل، من أهم فلاسفة ما بعد الهيغلية، غير أنّه لم يحظَ بالاهتمام الكافي من البحث والدرس. ومن هنا اختاره عطية منذ ما يقارب من عقدين من الزمان موضوعًا لبحثه، وهذا لاهتمامه الكبير بالإنسان قبل ظهور الوجودية المعاصرة، معتبرًا إيّاه أحد المباشرين بها مثل كيركِغارد ونيتشه، وإن كان يختلف عنهما في تناوله للإنسان ونقده للّاهوت ولفلسفة هيغل المطلقة حيث يبدو كيركِغارد أقرب إلى الروح اللاهوتية ونيتشه أقرب إلى الناحية الأدبية الشعرية، بينما يبدو لنا فويرباخ مفكرًا مع هيغل ضد هيغل. لذا يعرض عطية في هذا المجلد فلسفة الإنسان عند فوريرباخ، كما يقدم ترجمة لبعض نصوصه الفلسفية إلى العربية مثل: **جوهر الدين، بداية الفلسفة، ضرورة إصلاح الفلسفة،** مقدمة الطبعة الثانية لكتاب **جوهر المسيحية،** كتابه الأكثر تأثيرًا في الفلسفة بعد الهيجيلية، وشذرات متعلّقة بتطوره الفلسفي.

عندما بدأ فويرباخ أبحاثه حول الدين، كان التصور الفلسفي المثالي قد بلغ القمة في عهد التنوير الألماني، ولا سيما فلسفة هيغل. وجد فويرباخ نفسه أمام كنيسة معادية للعقل ومعادية للتقدم، ومتحالفة مع السلطة الإصلاحية القمعية الحاكمة. والواقع أنّه كان توّاقًا إلى فلسفة للمستقبل، فلسفة بعيدة عن الادّعاءات المثالية، فلسفة تتخذ من الإنسان نقطة للانطلاق، بعيدة عن الجوهر المطلق، قريبة من الكيان البشري النسبيّ ومن تجاربه الملموسة، لذلك أطلق على منهاج فويرباخ الناقد للفكر الديني اسم



«الفلسفة المادية الأنثروبولوجية». بموجب تلك الفلسفة، أعلن فويرباخ أنّ الدين هو انعكاس لا غير لأمنيات البشر وتصوراتهم، ومن أجل منفعة الإنسانية الحقيقية. وخصص فويرباخ أبحاثه لمناقشة مفهوم «النوع الإنساني» للبشر، عوضًا عن الإله، بحيث أنّ الإنسان يرى نفسه كوحدة متكاملة.

أراد فويرباخ من خلال ذلك أن يضيء الجوهر المظلم للدين بمشعل العقل لكي يتوقف الإنسان عن أن يكون فريسة أو لعبة بيد القوى المعادية للإنسانية، والتي مازالت تستخدم ظلمات الدين في اضطهادها للناس. إنّ نهج فويرباخ إيجابي تأكيدي، كما أكد الدكتور عطية، ويمنح الطبيعة والإنسان كلاهما المعنى والكرامة، به تنتعش الطبيعة ويزدهر الإنسان، على عكس الفلسفة المثالية التي حجبت ذلك عن أتباعها، وسلبتهم كل حيويتهم وقوتهم. وبينما يستند علم الآلهة في تكوينه إلى الأخلاق والعدل، لا يكف رجال الدين عن تبرير أكبر المظالم، وأشد الشرور المرتكبة ضد الإنسان والطبيعة باسم الدين.

ويمضي فويرباخ في منهجه الفلسفي، ليشير إلى ضرورة أن يكون الإنسان المحسوس الظني الاجتماعي، منطلق كل الفلسفات. إنّ الإنسان حسب فويرباخ هو مقياس واقعي لجميع الأشياء، كما وأنّه مقياس للحقيقة. يجب إلغاء جميع التناقضات الموجودة في الواقع: حيث «تُؤنسن الآلهة»، وتتحول من وهم إلى واقع يجري تقديسه. وفي ما يتعلّق بكيان الإله، رأى فويرباخ أنّ ضمير اللانهائي لا يغدو أن يكون ضميرًا للانهائية الضمير. عليه فإنّ ضمير الإله ما هو إلّا الضمير الشخصي للإنسان. ومعرفة الإله ما هي إلا معرفة الإنسان لِذاته. إنّ الإله هو الاعتراف الصريح بأسرار الحب والخوف المخزونة في داخله، وانعكاسها إلى الخارج. إنّ الإله هو محض تعبير عن الذكاء البشري، والإرادة البشرية، بما فيها الكمال والعدالة والحب. وبإمكان خيال الإنسان أن «يخلق» من القوى والغرائز والرغبات كيانًا «حقيقيًّا»، هو ما سماه «الإله» الذي يجسّد كل هذه الأشياء بشكل متكامل. إنّ الدين هو سلوك الإنسان تجاه ذاته، وكأنّه يتعامل مع كيان آخر. ففي الدين يفصل الإنسان كيانه النهائي الفردي عن كيانه اللانهائي كنوع، ويزيّن الأخير بنفائس



الصفات، ثم يبدأ بعبادته. إنّ التمييز الخاطئ بين الصفات البشرية والصفات الإلهية (أي فوق البشرية)، يؤدي إلى أنّ الفرد (الأنا الأول) سيشعر بأنّه ذو قيمة دونية، ومفعم بالخطايا، بينما يُبجّل نصفه الثاني (الأنا الآخر) كإله (كيان النوع البشري). ينتج عن ذلك معاناة الإنسان من حدوث انفصام شخصي واغتراب وبؤس، وانفصال الجسد عن العقل، وقد اصطلح على ذلك بالمادية الإنسانية.

ويعد هذا المجلد الذي ألّفه الدكتور عطية والذي ضم إليه ترجمة بعض النصوص المؤلف الأفضل الذي شرح فلسفة فويرباخ. وقد قدم فويرباخ في هذا الكتاب على سابقيه من المفكرين الذين انتقدوا الدين أمثال جوردانو برونور، أو باروخ سبينوزا، رغم أنّه استفاد من أفكارهما. كان فويرباخ أشد تأثرًا بحركة التنوير الفرنسية، ولا سيما أعمال الناقد للدين فولتير، والأفكار الفلسفية المادية لديدرو ودولباخ. في الوقت نفسه تأثر بأفكار فلاسفة التنوير الألمان، ابتداءً من لايبنتز، حتى كانط وهيغل. وقد أبدى تجاه الأخير تحفظًا، فانتقده بسبب تصوراته المثالية.

وبوضعه الإنسان في مركز الثقل تألق فويرباخ في أوروبا كرائد للفلسفة المادية. إنّ أهم ما ورد في هذا الكتاب استنتاجه (أي المؤلف) أنّ الدين ما هو إلا محاولة «بدائية بائسة» لإضفاء صفة المطلقية على السلوك البشري. لقد انتزع الإنسان من داخله عناصره المكونة: كالعقل، والإرادة، والقلب، وصدّرها إلى خارجه، متوهمًا أنّ تلك العناصر موجودة موضوعيًّا في الطبيعة، دونما أيّ علاقة بكيانه البشري.

بموجب ذلك، كان للدين نشأته الطبيعية، ووظائفه الطبيعية. والواقع أنّ هذا التفسير الخيالي أفقد الدين مبررات نشوئه، وجرده من الهيمنة على الطبيعة. عليه، تحوّل الدين إلى مصدر أساسي (طبيعي) لمعرفة الكيان البشري: «الدين هو إنعكاس ذاتي للكيان البشري»، «الرب هو مرآة للإنسان». وبالمقارنة مع جاء في **الكتاب المقدس** حول «خلق الرب للإنسان على شاكلته»، يعتقد فويرباخ: أنّ الإنسان هو الذي صمّم الإله حسب شاكلته وسلوكه وليس العكس، وأنّ خوف الإنسان من الفناء جعله يؤمن





بالآلهة». إلى ذلك فإنّ «المقبرة البشرية هي المكان الذي تولد فيه الآلهة». لقد «خلق الإنسان آلهته وجعل جوهرها متطابقًا مع جوهره، فيما عدا الحدود المفروضة عليه كالفناء والمرض».

إنّ الإله هو الصيغة المثالية للإنسان إذا استثنينا اللا-محدودية، والتكامل، والكمال، والخلود، والقدسية التي هي من صفات الآلهة حصريًّا. وبعد أنّ ناقش فويرباخ فكرة الخلق خلص إلى أنّ الإنسان هو الذي اخترع فكرة الإله، الذي لا يمكن أن يُعد كيانًا ماديًّا، وإنّما هو نتاج الفكر البشري. إنّ الإله ذلك الكيان المجرد الذي ينشأ من مطلقية الفكر الإنساني وحده، ليس هو خالق كل الأشياء، لأنّه صناعة بشرية. لذا فإنّ المادة، حسب فويرباخ، هي تاج الحياة، هي وحدها الخالدة، أمّا الإنسان فهو ناتج مادي، يُصنع فيها ومن خلالها، ويتطور منها، لذلك يحق القول «إن الإنسان هو ما يأكل». من ناحية أخرى، اتهّم فويرباخ في كتابه الدينَ بتجريده الإنسان من حريته، ووضعه في حالة اغتراب وانفصام مع ذاته وكيانه، الأمر الذي يتطلب منه التخلّص من الدين، ليصبح قادرًا على استيعاب دوره كليًّا، وإدراك حقيقة أولوية المادة في الطبيعة، «حينذاك فقط يمكن للإنسان أن يستوعب معنى الحياة على هذا الكوكب».

لقد اخترنا هذا الكتاب عن قصد لما له من قيمة علمية جليلة، ولكي نبيّن النهج الفلسفي الأصيل الذي انتهجه عطية وهو في مقتبل عمره العلمي. وعلى مستوى آخر من النقاش، اخترناه لكي نبيّن أنّ فويرباخ لم يكن مستهزئًا بالدِّين - مثلما كان شائعًا في زمنه وفي أزمنة لاحقة – ذلك لأنّه رأى أنّ الجانب الديني للحياة ليس عبثًا، وإنّما رآه كمفهوم أساس لإدراك الإنسان لذاته: «وما الدين غير علاقة الإنسان بطبيعته»، «إنّ فكرة الإله المجسّد لصفات البشر، تعني أنّ الإنسان، عندما يكون عابدًا، فإنّما يعبد كمالات نوعه هو». ذلك لأنّ موضوع الدِين الرئيسي هو الإنسان، كما يتّضح من تحليل الخبرات الدينية التي تتعدّى صور الإله غير المتناسقة: «لقد جعلت نفسي في دور المستمع الذي يقوم بالتأويل، وليس التلقين». فالإله عند فويرباخ انعكاس للإنسان على ذاته.



إنّ سقوط الدين في التحولات العلمانية هو نوع من التطور، ففي السابق أرجع الإنسان كل شيء خيرًا وشرًا إلى الإله، ومع التطور التأريخي تراجع ذلك الدور للدين، ويبدو أنّ هذه العملية مستمرة حتى النهاية. ومن الواضح أنّ الوهن بدأ يصيب علوم الآلهة، في الوقت الذي تتألق فيه علوم الإنسان. إنّ الشك في وجود الآلهة لا يعني البتة التنكر إلى القيم المنسوبة إليها. إنّ الإلحاد ما هو إلا الارتباط التام بالإنسانية، إنّ الإنسان هو إله الإنسان، والمرء حينما يتعبد فإنّه يتعبد للإنسانية وقيمها الجيدة، لذا فإنّ الحب الإلهي ما هو سوى الحب الإنساني.

كلمة ختام

لا يمكننا الشعور بذلك الدفء الفلسفي المشع من البروفيسور أحمد عبد الحليم عطية إلّا بالكثير من الحب والاعتزاز والاحترام. فمنذ الوهلة الأولى سنعرف أنّنا أصدقاؤه منذ سنوات طويلة، بل كأنّنا نستكمل حديثًا انقطع الليلة الماضية فقط.

إلى جانب إنجازه الفلسفي الفكري المميّز، والذي يُقارن أحيانًا بـ«الثورة المنهجية» التي قام بها عدد من المفكرين نحو لودفيغ فويرباخ ورالف بيرتون بيري أو ميشيل فوكو، لعب الدكتور أحمد عبد الحليم عطية دوره الرائد في البحث عن منهج في دراسة الفكر العربي المعاصر ليس على المستوى الفكري والفلسفي والإبداعي فحسب، بل حتى على المستوى الإنساني أيضًا.

وهو الباحث والمؤرخ والمفكر المجدّد الذي يعد واحدًا من أعلام الدراسات الفلسفية العربية، ويكاد يكون من المفكرين القلائل في العالمين العربي والإسلامي الذين يملكون مشروعًا فكريًّا حقيقيًا يتجاوز إطار الجامعة والدراسات الأكاديمية ليصب في همّ الإصلاح والتنوير والتحديث، والذي طالما شغل المتكلمين والفلاسفة المسلمين، وروّاد النهضة العربية منذ نهاية القرن التاسع عشر.





إنّ أهمية مشروعه النقدي تنبع من كونه مفكرًا طليعيًّا في قضايا الفكر العربي المعاصر ودراساته، من حيث إنّه يستخدم كل معارف ومناهج علوم الاجتماع والدراسات الإنسانية ليوظفها في تحليل الواقع الفلسفي.





لائحة المصادر والمراجع





المصادر العربية:

١. أحمد عبد الحليم عطية، «جوهر الدين عند فويرباخ»، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، العددان ٧٤ و٧٥.

٢. أحمد عبد الحليم عطية، «مفهوم الدين بين إرنست رينان وفرح أنطون»، مجلة **تحديات ثقافية**، العدد الثاني، خريف ٢٠٠٠.

٣. أحمد عبد الحليم عطيّة، **الإنسان في فلسفة فويرباخ** (دار التنوير: ٢٠٠٨).

٤. أزفلد كوليه، **المدخل إلى الفلسفة**، ترجمة أبو العلا عفيفي (القاهرة: ١٩٥٥).

٥. جون لويس، **المدخل إلى الفلسفة**، ترجمة أنور عبد الملك (القاهرة: الدار المصرية للكتب، ١٩٥٧).

٦. حسن حنفي، «الاغتراب الديني عند فويرباخ»، مجلة **عالم الفكر** الكويتية، أبريل ١٩٧٩.

٧. حسن حنفي، **دراسات فلسفية** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨).

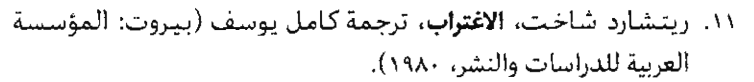
٨. رالف رزق اللّه، «فرويد ودلتو والدين»، مجلة **الفكر العربي المعاصر** (١٩٨١).

٩. روجيه غارودي، **فكر هيغل**، ترجمة وتحقيق الياس مرقص (بيروت: دار الحقيقة، د. ت.).

١٠. روجيه غارودي، **كارل ماركس**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الآداب، الطبعة ٢).







١١. ريتشارد شاخت، **الاغتراب**، ترجمة كامل يوسف (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠).



١٢. زكريا إبراهيم، **هيغل أو المثالية المطلقة** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٠).

١٣. سبينوزا، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال سعيد (تونس: دار الجنوب للنشر).

١٤. سيغموند فرويد، **مستقبل الوهم**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤).

١٥. فريال حسن خليفة، **نقد هيغل** (القاهرة: دار قباء).

١٦. فريدريك إنجلز، **فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية**، ترجمة راشد البراوي، في: **التفسير المادي للتاريخ** (القاهرة: النهضة العربية، ١٩٤٧).

١٧. ماركيوز، **العقل والثورة**، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب).

١٨. محمود رجب، **الاغتراب: سيرة مصطلح** (الاسكندرية: مؤسسة المعارف، ١٩٩٨).

١٩. نيقولاي برديائيف، **العزلة والمجتمع**، ترجمة فؤاد كامل (القاهرة: النهضة المصرية، الطبعة ١، ١٩٦٠).

٢٠. هنري أرفون، **فويرباخ**، ترجمة إبراهيم العريس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات النشر، ١٩٨١).

٢١. هنري أرفون، **فويرباخ**، ترجمة إبراهيم العريس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١).

المصادر الأجنبية:

1. A. H. Weser, «S. Freuds und L. Feuerbachs Religionskritik - Inaugural Dissertation» (Leipzig: 1936).

2. B. M. Reardon, *Religion Thought in Nineteenth Century* (Cambridge Uni. Press, 1966).

3. Cf. Cherno, «Feurbach's 'Man is what he eats', A Rectification», in *Journal of History of Ideas*, Vol. XXIV, 1963.





4. E. Brehier, *The Nineteenth Century: Period of Systems, 1800-1850*, trans. by Wade Baskin (The Uni. Of Chicago Press, 1968).

5. E. Faclenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought* (Boston: Boston Press, 1967).

6. Frei, «Feurbach and Theology,» *Journal of the American Acadadmy of Religion* (1967), vol. 3.

7. H. B. Acton, *The Illusion of the Epoch* (London & Boston: Routledge Kegan Paul, 1973).

8. H. Vogel, *The Introduction to the Principles of the Philosophy of the Future* (Opolis Babls Merrill, 1966).

9. H. Vogel, *The Introduction to the Principles of the Philosophy of the Future* (Opolis Babls Merrill, 1966).

10. J. Glasse, «Barth on Feurbach,» *Harvard Theologieal Review* (1964), vol. 57, no. 2.

11. K. Barth, *The Introduction to the Essence of Christianity* (New York-London: Harper & Row publishers, 1957).

12. K. Löwith, *From Hegel to Nietzsche* (London: Constable, 1965).

13. L. Althusser, «Note du Traducteur,» in *Manifestes Philosophique* (Paris: PNF, 1966), pp. 12-.

14. L. Feuerbach, «L'essence du Christianisme dans son rapport a l'Unique et sa propriété», dans *Manifestes Philosophiques, textes choisis* (Paris: PUF, 1960).

15. L. Feuerbach, «La Mort et l'Immortalité», Au *Qu'est-ce Que la Religion*, d'apres la *Nouvelle Philosophie Allemande*, par Herman Ewerbeck (Paris: Ladrange – Garnier, 1850).

16. L. Feuerbach, *Fragments Concerning the Characteristics of my Philosophical development*, tans. Zawor Hanfi (New York: Anchor Books, 1972).



17. L. Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion,* trans. R. Manheim (New York: Harper & Row, 1967).

18. L. Feuerbach, *Sämmtliche Werke* (1846).

19. L. Feuerbach, *Selected Writings of Ludwig Feuerbach* (New York: Anchor Books, 1972).

20. L. Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York: Harper & Row, 1957).

21. L. Feuerbach, *The Essence of Faith according to Luther* (New York: Harper & Row, 1967).

22. L. Feuerbach, *The Essence of Religion* (New York: 1873).

23. N. Berdyaeve, *The Divine and the Human* (1948).

24. N. Berdyaeve, *The Russian Revolution* (the Uni. of Michigan press, 1961).

25. Sartre, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique,* (Paris: Gallimard, 1943).

26. Thomas F.O Dea, *The Sociology of Religion* (New Jersey: Prentece-Hall Inc., 1966), pp. 3031-.

27. Vogel, «The Barth – Feurbach Con-formtation,» *Havrard Theological Review* (1966), vol. 59.

28. Wagner, Richard, *Autobiographie* (1894).

29. Wortofsky, *Feuerbach* (Cambridge Uni. Press, 1982).

■ سلسلة دراسات غربية ■

■ **أنا وأنت**

مارتن بوبر؛ ترجمة علي محمود مقلّد.

١٢٧ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ **فكرة القدسيّ**

رودولف أوتو؛ ترجمة جورج خوّام.

٢٧٤ صفحة، ٢٤/١٧ سم.

■ **فلسفة الدين**

جون هيك؛ ترجمة طارق عسيلي.

٢١٤ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ **نحو إسلام أوروبيّ**

أوليفيه روا؛ ترجمة خليل أحمد خليل.

١١٧ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ **الخيال الخالق في تصوّف ابن عربي**

هنري كوربان؛ ترجمة خليفة علي خليفة.

٤٥٠ صفحات، ٢٤/١٧ سم.

■ **الخلاص المسيحيّ: اتّجاهات أربعة في عالم تعدّديّ**

مجموعة من الباحثين؛ ترجمة ديما معلّم.

٤٤٠ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ **ولادة الفلسفة**

جيورجيو كولي؛ ترجمة عفيف عثمان.

١١٢ صفحات، ٢١/١٤ سم.

■ **جوهر الدين**

لودفيج فويرباخ؛ ترجمة وتقديم أحمد عبد الحليم عطية.

١٧٦ صفحة، ٢١/١٤ سم.

جوهر الدين

لن يكون عبثًا استرجاع فلسفة لودفيج فويرباخ (1804-1872) لِما تمثله من محور في الدراسات المتعلقة بفلسفة الدين، فهذه الشخصية مؤسسة فعلية لهذا الفرع المعرفي، بل يمكننا القول إنّها الناظم لوظيفته وموضوعه ورهاناته.

فـ"فويرباخ" قارب الدين من منظور جديد، تعدى من سبقه من الفلاسفة، إن لم نقل نقد نظرتهم للأمور، عبر إعطاء قيمة كبرى لما هو أنثروبولوجي. والمتتبع لمسار نظرية هذا الفيلسوف حول الدين، يلاحظ جمعه بين التحليل والنقد والتصور التاريخي، والتأويل العميق للنصوص والرموز الدينية، دون نسيان ربطه الديني وبعض التصورات في الفلسفة اللاهوتية أو التأملية، بالسياسة والاجتماع. وهذا ما يضعنا أمام قراءة فلسفية جديدة للدين، أُخرج بواسطتها من التقليد اللاهوتيّ، وتحوّل إلى قضية أنثروبولوجية، من خلال النفاذ إلى أعمق قضية راهنة وهي: العلاقة بين الدين والاغتراب، بين الدين والحرية والإرادة، بين الدين والعلاقات الإنسانية.

وإن كان "فويرباخ" وفلسفته عكسا روح العصر وشكلا ثورةً في الفلسفة الألمانية، وأثارا عاصفةً من الردود والمواقف، وكانا دافعًا لحراك كبير على الساحة الفكرية، فهما في هذا الوقت قد يكونا مورد حاجة، فمع ازدياد حضور الدين، وما يفرضه من تحديات كبيرة تستلزم ضرورة تطوير مبحث فلسفة الدين بما يتلاءم ومستجدات العصر والنقاشات الراهنة المتعلقة به، يكون من الضروري إعادة قراءة خطاب "فويرباخ" وورثته حول الدين، وفق لغة ومنطق جديدين.


ISBN 978-614-440-094-4

